METHEXIS

Multiculturalismo alla francese?

Dalla colonizzazione all'immigrazione

a cura di

DINO COSTANTINI

METHEXIS

Volumi pubblicati

Calabrò C., *Liberalismo, democrazia, socialismo*
Costantini D. (a cura di), *Multiculturalismo alla francese?*

Multiculturalismo alla francese?

Dalla colonizzazione all'immigrazione

a cura di
Dino Costantini

Firenze University Press
2009

SOMMARIO

Dino Costantini (a cura di) *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all'immigrazione*, ISBN 978-88-8453-346-3 (print) ISBN 978-88-8453-350-0 (online), © 2009 Firenze University Press

III. LA POLITICA REPUBBLICANA E LE IDENTITÀ CULTURALI: LA FRANCIA CONTEMPORANEA

RINGRAZIAMENTI

Voglio qui ringraziare sentitamente tutti coloro che hanno in vario modo partecipato, direttamente e indirettamente, alla realizzazione di questo lavoro, ed in particolare Raberh Achi, Pietro Basso, Bruna Bianchi, Rachele Borghi, Brunella Casalini, Emanuela Ceva, Giuliana Chiaretti, Juliette Ferdinand, Frank Frégosi, Francesco Ghia, Giuseppe Goisis, Claire Moulindoos, Diletta Mozzato, Michele Nicoletti, Sonia Paone, Fabio Perocco, Agostino Petrillo, Maria Chiara Pievatolo, Luigi Ruggiu e Pierre Tevanian.

Un ringraziamento del tutto speciale va ad Angelo Marocco, per l'indispensabile sostegno fornito nell'impaginazione del testo, e a Marta Miatto, per l'aiuto paziente e competente offerto nella revisione dei testi.

Un caloroso grazie va infine anche alla mia famiglia e agli amici Pietro Del Soldà, Gianfranco Ferraro, Alexis Lévrier, Maria Elena Locatelli, Noémi Oxley, Aicha Messina, Emilio Raimondi, Sasha Rubel, Michèle Savi e Mina Zaza, che, ciascuno nel proprio singolare e irripetibile modo, hanno reso più ricca tanto la mia vita che questo lavoro.

Dino Costantini (a cura di) *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all'immigrazione*,
ISBN 978-88-8453-346-3 (print) ISBN 978-88-8453-350-0 (online),

INTRODUZIONE

Dino Costantini

La Francia non può essere né *communautariste*, perché ciò distruggerebbe i fondamenti storici della Repubblica, né *intégrationniste* perché ciò distruggerebbe i fondamenti postcoloniali della Repubblica. La Francia non può che essere *désintégrationniste*: preservate le vostre differenze perché esse sono la prova che voi non meritate di essere francesi; preservate le vostre differenze ma soprattutto, ah sì!, soprattutto non esistete che come altrettanti atomi isolati e privi di difese.
S. Khiari, *Pour une politique de la racaille*

È convinzione comune che il modello francese di integrazione si distingua per un'attitudine fortemente diffidente nei confronti delle identità culturali. È per questo che in paragone a quanto avviene nel mondo anglosassone, il concetto di multiculturalismo ha in Francia una diffusione e un successo assai limitati, al punto che parlare, seppure interrogativamente come fa il titolo di questo libro, di un 'multiculturalismo alla francese' può avere il sapore di un paradosso se non addirittura di una provocazione. Ma da dove nasce questa diffidenza? E come deve essere compresa?

Quando il 14 settembre 1792 Robespierre attacca di fronte alla Convenzione i girondini, colpevoli di voler importare in Francia il modello federalista americano, o quando il Consiglio costituzionale, nella decisione *Statut de la Corse* del 9 maggio 1991, cassa il progetto di legge presentato dal ministro dell'interno Pierre Joxe, che avrebbe riconosciuto l'esistenza di un popolo corso sostenendo che «il popolo francese è una categoria unitaria e non suscettibile di alcuna divisione», o quando infine l'allora Presidente della Repubblica Jacques Chirac, in un famoso *Discorso relativo al rispetto del principio di laicità nella Repubblica* pronunciato il 17 dicembre 2003, sostiene che «il *communautarisme* non potrà mai essere la scelta della Francia» poiché esso «sarebbe contrario alla nostra storia, alla nostra tradizione e alla nostra cultura», è alla medesima

Dino Costantini (a cura di) *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all'immigrazione*,
ISBN 978-88-8453-346-3 (print) ISBN 978-88-8453-350-0 (online), © 2009 Firenze University Press

radice politica che il discorso fa riferimento[1]. La diffidenza francese nei confronti delle politiche multiculturali – spregiativamente definite come *communautaristes* – dipende in buona sostanza dall'interpretazione rigidamente unitaria della nazione a cui, sin dai tempi della Rivoluzione, la tradizione repubblicana si dichiara fedele. L'ostilità nei confronti di tutti i corpi intermedi che si frappongano tra gli individui-cittadini e la nazione va compresa come conseguenza della volontà rivoluzionaria di liberare la nazione da tutti i *privilegi,* ovvero da tutti i diritti speciali attribuiti a una qualsivoglia minoranza di cittadini, per sottomettere l'insieme del corpo sociale ad una legge unica ed eguale per tutti[2]. Il sospetto nei confronti dell'espressione politica delle identità culturali minoritarie si identifica così con la volontà di difendere quello che è considerato il principio fondamentale del pensiero repubblicano: l'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge.

In questa prospettiva ogni comunità che si costituisca sulla base della particolare identità culturale dei suoi componenti e che pretenda di avere voce nello spazio pubblico è percepita come l'emergere di un pericoloso particolarismo che minaccia l'interesse generale e prefigura un ritorno all'ordine differenzialista dell'*ancien régime.* Come afferma Dominique Schnapper, l'integrazione politica della nazione repubblicana si realizza infatti precisamente nella misura in cui le identità particolari di ciascuno riescono ad essere trascese:

> La nazione è una forma politica che ha trasceso le differenze tra le popolazioni, che si tratti di differenze oggettive d'ordine sociale, religioso, regionale e nazionale o di differenze di identità collettiva, e le ha integrate in un'entità organizzata intorno ad un progetto politico comune[3].

I legami, le affiliazioni e le preferenze culturali degli individui-cittadini possono da questo punto di vista essere tollerati solo se rimangono confinati su di un piano privato. Quando ci si sposta su quello pubblico, invece, la sola comunità legittima è la comunità di eguali formata dai cittadini repubblicani, una comunità composta da «cittadini astratti, spogliati delle loro caratteristiche proprie e in primo luogo dei loro legami,

[1] D. Lacorne, *Le multiculturalisme est-il un communautarisme? Le débat en France, aux Etats-Unis et au Royaume-Uni*, in M. Pélissier, A. Paecht (dir.), *Les modèles d'intégration en question*, IRIS-PUF, Paris 2004.

[2] Cfr. il classico E.-J. Sieyès, *Saggio sui privilegi*, in Id., *Che cos'è il terzo Stato?*, Editori Riuniti, Roma 1972.

[3] D. Schnapper, *La communauté des citoyens*, Gallimard, Paris, p. 73; Id., *Intégration des immigrés et intégration nationale*, «Migrants-formation», 95, 1993, pp. 14-21; Id., *L'universel républicain revisité*, «Ville-Ecole-Intégration Enjeux», 121, 2000, pp. 10-22.

delle loro reti sociali»[4]. Per realizzare l'unità della nazione e l'uguaglianza dei cittadini che la compongono, tutti i particolarismi devono dunque essere proscritti dalla scena pubblica e confinati rigidamente nel privato.

In questo senso, l'integrazione della nazione repubblicana contiene in sé, ad ammissione dei suoi stessi sostenitori, una vera e propria intolleranza nei confronti di ogni manifestazione della pluralità culturale che sia anche solo latamente politica. Questa reazione violenta di fronte alla diversità, tuttavia, è una violenza che viene percepita come immediatamente *legittima*, poiché è considerata necessaria alla realizzazione dell'uguaglianza: solo eliminando quei privilegi comunitari che trattengono il corpo sociale nella frammentazione si può infatti dare alla luce una comunità politica legittima, ovvero rispettosa della naturale uguaglianza di tutti gli uomini. La violenza che la nazione repubblicana rivolge verso i particolarismi culturali che la attraversano appare allora come una condizione indispensabile di questo rispetto, un necessario effetto collaterale del progetto politico nazionale e del rigido individualismo sul quale si fonda.

Un esempio di come questa logica abbia giocato un ruolo decisivo nella costruzione della nazione viene dal fondamentale studio che Eugen Weber[5] ha dedicato al processo di modernizzazione delle campagne francesi. Weber mostra come la costruzione dell'unità della nazione francese è avvenuta a scapito di quel vasto numero di culture, lingue e tradizioni regionali che alla fine dell'Ottocento erano ancora una vivace realtà nelle zone rurali del paese. L'unificazione culturale della Francia è per Weber una trasformazione assai recente, che avviene solo tra la fine del secolo e i primi anni del Novecento quando le 'culture' rurali e regionali sono efficacemente assimilate dalla 'civiltà' francese in conseguenza della concomitante diffusione di istituzioni come il mercato, la scuola e l'esercito, e di infrastrutture come strade e ferrovie.

Dopo aver descritto con dovizia di particolari le resistenze esercitate contro un processo di cui non nasconde la violenza simbolica, nel capitolo finale del testo Weber sviluppa una interessante analogia, sulla quale vale la pena di soffermarsi per qualche istante. Secondo Weber la modernizzazione delle campagne francesi può essere descritta come una forma di colonialismo interna alla nazione, resa necessaria dalla presenza sul suolo nazionale di territori (e di popolazioni) sviluppati e sottosviluppati. Weber mostra come le popolazioni delle campagne fossero in effetti considerate dalle amministrazioni dell'epoca alla stregua di popolazioni selvagge, che sarebbe stato necessario condurre pazientemente

[4] J. T. Godbout, *Chi ha paura della comunità? A proposito di laicità*, in MAUSS #I, *Il ritorno dell'etnocentrismo. Purificazione etnica* versus *universalismo cannibale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 53.

[5] E. Weber, *Da contadini a francesi. La modernizzazione della Francia rurale 1870-1914*, Il Mulino, Bologna 1989 (1976).

alla civiltà attraverso una capillare e paziente opera di educazione, un'opera che veniva compresa come un estensione al territorio metropolitano del tema tipicamente coloniale della 'missione civilizzatrice'. Lo sforzo attraverso il quale le lingue, le abitudini e i costumi locali sono stati combattuti in Francia viene dunque equiparato direttamente all'imperialismo culturale messo in atto nei confronti delle culture dei popoli colonizzati. Weber tiene a sottolineare che il termine di questo processo non scevro da violenza rimane complessivamente legittimo:

> Il mutamento era spesso ostico, ma i mutamenti apportati dal mondo moderno si risolvevano spesso in emancipazioni e spesso furono riconosciuti come tali. Gli antichi modi di vivere scomparvero senza essere rimpianti. I nuovi beni creavano bisogni nuovi, ma anche lo stato di privazione veniva valutato col criterio di un livello di vita più alto. E gli anziani ricordavano. I nuovi modi di vivere, un tempo inaccettabili, ora erano volutamente cercati e assimilati, non già dalla 'borghesia' servile o da 'intellettuali' compiacenti, come dice Fanon, ma da gente di tutte le condizioni che aveva potuto conoscere tali modi e che li aveva trovati di suo gusto. Forse questo dovrebbe farci pensare due volte prima di condannare il 'colonialismo' attuato nei paesi sottosviluppati, senza dire poi che quel 'colonialismo' rispecchia anche delle disparità regionali nel processo di sviluppo[6].

Il fatto che le popolazioni delle campagne francesi abbiano in definitiva acconsentito ad un processo che nel suo complesso deve essere compreso come una 'emancipazione' sembra servire a Weber per lanciare il dubbio che il colonialismo, che all'epoca della stesura del libro era al centro di una radicale critica storica e teorica[7], potesse e dovesse essere salvato da una troppo frettolosa ed ingenerosa condanna. Il concetto, che non è espresso direttamente ma che sottende ad un'argomentazione che è recentemente ritornata di moda nel discorso pubblico[8], è che al di

[6] E. Weber, *Da contadini a francesi. La modernizzazione della Francia rurale 1870-1914*, Il Mulino, Bologna 1989; p. 903.

[7] L'edizione originale del testo apparve per la prima volta in lingua inglese nel 1976: E. Weber, *Peasants into Frenchmen*, Stanford University Press, Stanford (Cal.) 1976.

[8] L'argomento è stato ad esempio al centro di una lunga polemica a partire dall'approvazione della *Loi n° 2005-158 du 23 février 2005, portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés*, che al suo articolo 4 così recitava: «Les programmes de recherche universitaire accordent à l'histoire de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord, la place qu'elle mérite. Les programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord, et accordent à l'histoire et aux sacrifices des combattants de l'armée française issus de ces territoires la place éminente à laquelle ils ont droit». Cfr. D. Costantini, *La storia e la legge: materiali per la ricostruzione di una controversia francese*, «DEP», 9, 2008, pp. 216-232.

là dei suoi condannabili eccessi il colonialismo abbia avuto infine un carattere complessivamente positivo, di stimolo alla modernizzazione, appunto.

Suggerendo una riabilitazione del colonialismo costruita attorno alle sue virtù emancipatrici, Weber si scorda qui di interrogare la storia coloniale con la stessa finezza con la quale analizza quella delle campagne francesi, dando per scontato che il modello assimilazionista lungamente fatto proprio dalla retorica coloniale corrisponda alla realtà delle politiche concretamente attuate nelle colonie francesi. La conclusione di Weber si regge sull'assunzione che la politica coloniale francese abbia trattato le culture colonizzate allo stesso modo delle culture regionali, applicando nelle colonie quegli stessi principi di trascendenza repubblicana messi in opera nelle campagne della metropoli attraverso massicci investimenti. Ma le cose stanno davvero così? L'incontro della Francia con la pluralità culturale delle colonie ha realmente avuto questa forma?

Se rimaniamo a quanto sostenuto da Frantz Fanon, sui cui scritti peraltro Weber costruisce l'essenziale della propria analogia, la risposta deve essere negativa. Nella costruzione dell'analogia tra colonialismo e modernizzazione della Francia rurale Weber sembra infatti fraintendere Fanon su di un punto assolutamente fondamentale. Ciò che Fanon ha in mente quando parla della sistematica distruzione delle culture dei popoli colonizzati, non è tanto la sparizione di usanze, leggi o costumi locali, quanto il loro irrigidimento, il loro incistamento, la loro riduzione a folclore:

> L'imposizione del regime coloniale non comporta di per sé la morte della cultura autoctona. Anzi, da un esame storico emerge che l'obiettivo voluto non è tanto la sparizione totale della cultura preesistente, quanto la sua agonia prolungata. Questa cultura che una volta era viva e passibile di sviluppi, si chiude, atrofizzata nello statuto coloniale, stretta nella morsa dell'oppressione. Il suo persistere in forma mummificata costituisce una testimonianza contro i colonizzati, li qualifica irrevocabilmente. […] Si assiste così alla creazione di organismi arcaici, inerti, che funzionano sotto la sorveglianza dell'oppressore e ricalcano caricaturalmente delle istituzioni un tempo feconde.
> Questi organismi esprimono apparentemente il rispetto della tradizione, delle peculiarità culturali, della personalità del popolo asservito. Questo pseudo-rispetto si identifica, in realtà, col più assoluto disprezzo e il più raffinato sadismo[9].

Secondo Fanon il colonialismo non vuole la sparizione delle culture colonizzate né delle istituzioni che da esse discendono, ma semplice-

[9] F. Fanon, *Razzismo e cultura*, in Id., *Scritti politici I. Per la rivoluzione africana*, DeriveApprodi, Verona 2006, p. 47.

mente la loro immobilizzazione, la loro mummificazione, la loro neutralizzazione politica. L'ipotesi di Fanon è che, una volta spogliate di ogni vitalità politica, le identità culturali dei popoli colonizzati siano state utilmente mobilitate nella gestione e nella legittimazione dell'ordine coloniale. L'obiettivo delle politiche coloniali non sarebbe allora, come ritiene Weber, la modernizzazione assimilazionista, ma una sorta di 'culturalismo arcaizzatore'.

Se applicata al colonialismo francese, l'idea di Fanon non implica solo la sconfessione dell'equazione tra colonialismo e modernizzazione in cui Weber credeva. Dal punto di vista che si vuole qui sviluppare, se le identità culturali delle popolazioni colonizzate hanno giocato un ruolo politicamente rilevante nella definizione delle politiche coloniali francesi, è il valore euristico del modello di integrazione repubblicano per la comprensione della storia coloniale francese che deve essere rimesso questione: fino a che punto la gestione della differenza culturale delle colonie è comprensibile facendo riferimento a questo modello? E in che misura invece essa potrebbe essere meglio compresa, come sembra di poter evincere dall'argomentazione di Fanon, come una forma di *indirect rule*, antenato coloniale del multiculturalismo? Se con la locuzione 'politiche repubblicane' volessimo intendere 'le politiche concretamente praticate dalla Repubblica francese', sarebbe ancora possibile affermare che le identità culturali non giocano alcun ruolo nelle politiche di integrazione repubblicane? Che esse sono mai state pubblicamente 'riconosciute'? E se invece lo sono state, quali forme ha preso il loro 'riconoscimento'?

Questo libro vorrebbe iniziare a fornire alcuni degli elementi necessari a rispondere a queste domande, accogliendo e sviluppando i risultati dell'omonima giornata internazionale di studi organizzata il 15 novembre 2008 dal Dipartimento di Filosofia e Teoria della Scienze dell'Università Ca' Foscari di Venezia, con la collaborazione del Master sull'Immigrazione e con il patrocinio del CNR, per tramite del Progetto giovani ricercatori 2005[10].

Attraverso un approccio pluridisciplinare si voleva verificare l'ipotesi che le politiche storicamente adottate dalla Francia per gestire il pluralismo culturale non possano essere comprese in tutta la loro complessità facendo riferimento alla sola tradizione del repubblicanesimo universalista, nella quale abitualmente si pensa che consista il modello di integrazione del paese, ma che abbiano invece a più riprese assunto sembianze

[10] La giornata ha segnato il punto d'arrivo di una ricerca che, oltre al contributo del CNR, è stata tributaria anche di un sostegno sostanziale da parte della Commissione europea, per tramite del progetto FP6 «Exploring the Foundations of a Shared European Pluralistic Ethos. A comparative investigation of religious and secular ethical values in an enlarging Europe – EuroEthos» (progetto n. 028522).

latamente ‘multiculturali’. Seguendo l’ipotesi di Abdelmalek Sayad[11] per il quale le politiche migratorie rappresentano una prosecuzione delle politiche coloniali, la giornata si proponeva come scopo quello di indagare le politiche di integrazione concretamente perseguite dalla Francia nei confronti delle popolazioni colonizzate prima e di quelle immigrate poi, seguendo il filo di tre temi che ne rappresentano altrettanti aspetti fondamentali: i diritti di cittadinanza, le politiche abitative, le politiche di gestione del fatto religioso.

L’idea non è del tutto originale. Che le politiche di gestione della differenza culturale praticate dalla Francia possano per molti versi meglio essere pensate come una sorta di multiculturalismo *de facto,* era già stato sostenuto qualche anno fa dall’antropologo Jean-Loup Amselle[12]. Secondo Amselle tanto la storia coloniale che la storia dell’immigrazione insegnano che la Francia, al di là dei proclami universalisti, ha sostenuto in varie occasioni delle politiche differenziali specificamente destinate a particolari comunità, che possono essere considerate come delle inconfessate politiche multiculturali. Per Amselle, che del modello di integrazione repubblicano continua ad essere un fervente sostenitore[13], queste politiche non costituiscono solo un tradimento della più autentica tradizione politica francese ma rappresentano anche una pericolosa ‘zona d’ombra’ del sistema giuridico[14]. Un eventuale riconoscimento ‘ufficiale’ dell’identità culturale delle popolazioni ‘autoctone’ o delle ‘comunità immigrate’ costituirebbe a suo avviso un pericoloso cedimento della ‘legge’ di fronte al ‘costume’[15], un cedimento che rischierebbe per contraccolpo di indurire ed etnicizzare l’identità francese[16]. A parere di Amselle, la soluzione multiculturale deve dunque essere nettamente rifiutata se non si

[11] A. Sayad, *La doppia assenza: dalle illusioni dell’emigrato alle sofferenze dell’immigrato,* Raffaello Cortina, Milano 2002.

[12] J.-L. Amselle, *Vers un multiculturalisme français. L’empire de la coutume*, Flammarion, Paris 2001 (1996).

[13] «Piuttosto che verso un multiculturalismo alla francese è verso una multi-appartenenza privata nel quadro anonimo della cittadinanza francese che bisognerebbe orientarsi. […] I difensori del multiculturalismo – per quanto ben intenzionati – non sono coscienti di […] difendere una concezione poligenista dell’umanità» (J.-L. Amselle, *Vers un multiculturalisme français,* cit., pp. VII-VIII).

[14] Secondo Amselle si tratterebbe «plus exactement, d’une zone de non-droit qui évoque le statut personnel de l’ancienne législation coloniale» (J.-L. Amselle, *Vers un multiculturalisme français,* cit., p. 175). Il paragone non sembra reggere. Lo statuto personale non rappresenta un non diritto, ma piuttosto un diritto di eccezione, che usa strumentalmente il riconoscimento della differenza culturale per giustificare l’esclusione politica delle popolazioni colonizzate. Come tale esso è peraltro agli antipodi di ciò che una autentica politica multiculturale dovrebbe essere.

[15] L’opposizione dell’ordinata razionalità della ‘legge’ al mondo arretrato ed irrazionale del ‘costume’ è peraltro un tema tipico del discorso coloniale. Cfr. ad es. R. Maunier, *Loi française et coutume indigène en Algérie*, Editions Domat-Montchrestien, Paris 1932.

[16] J.-L. Amselle, *Vers un multiculturalisme français,* cit., p. 177.

vuole correre il rischio di contribuire a diffondere una postura intellettuale che, in virtù della sua ispirazione poligenista, offre le condizioni ideali per la diffusione del razzismo.

L'analisi di Amselle, che pure è costruita attorno ad un'importante intuizione, finisce per trasformarsi nell'ennesima antistorica apologia del modello di integrazione repubblicana, che egli vorrebbe fosse depurato dalle scorie multiculturali che lo hanno contaminato per essere finalmente restaurato nella sua purezza. Diversamente da quanto fatto da Amselle, questo libro non si ripropone di risolvere a livello normativo l'opposizione tra il modello repubblicano e quello multiculturale. Non si tratterà qui di criticare il carattere perverso del multiculturalismo coloniale per sostenere le virtù di un repubblicanesimo ideale, né tantomeno di opporre alla corruzione del repubblicanesimo reale un multiculturalismo altrettanto ideale e vuoto. L'intenzione di fondo del volume non è normativa ma è storica: piuttosto che ergersi a difesa dell'uno o dell'altro modello di gestione della pluralità culturale, gli interventi che seguono mostreranno come nelle politiche concretamente praticate dalla Francia, universalismo e multiculturalismo abbiano funzionato come strategie complementari piuttosto che come rigide alternative. Nella sua storia la Francia ha variamente sovrapposto e mescolato leggi ed istituzioni riconducibili ai due opposti modelli, in una proporzione variabile che, in definitiva, è sempre stata decisa in funzione del supremo interesse dello Stato coloniale e neocoloniale francese. Ogniqualvolta ciò è apparso conforme agli interessi del paese, la differenza culturale non è stata sradicata, ma anzi è stata promossa e tutelata; ogni qualvolta essa ha posto problema – in particolare rivendicando visibilità, autonomia e dignità politica – è stata questionata, inquisita, proscritta. Come insegna Fanon, ciò è servito per ricavarne un comodo argomento attraverso il quale alimentare pubblicamente la percezione della differenza delle popolazioni colonizzate e immigrate[17] e giustificarne l'esclusione politica e/o l'inferiorità economico-sociale.

Mostrando come il principio della cecità alle differenze abbia funzionato in maniera intermittente, selettiva e strumentale, si vorrebbe qui procedere oltre ad ogni feticismo dei modelli di integrazione. Questo feticismo è ciò che fa ritenere che le difficoltà che la Francia contemporanea ha nel gestire la propria pluralità culturale dipenda da una crisi del modello repubblicano di integrazione, piuttosto che manifestare una crisi della società francese nel suo complesso. Il feticismo del modello di integrazione, sia esso di parte repubblicana o multiculturale, contribuisce alla diffusione di una griglia di analisi culturalista delle relazioni sociali, che pone alla base della propria analisi il postulato astorico che la diversità è di per sé problema. Mostrare come le politiche concretamente se-

[17] Cfr. A. Sayad, *Les usages sociaux de la «culture des immigrés»*, Centre d'Information et d'Etudes sur le Migrations Méditerranéennes, Paris 1978.

guite dalla Francia nella gestione della diversità culturale abbiano attinto sincreticamente dai differenti modelli di integrazione esistenti vorrebbe qui servire a indicare che non è alcun alternativo modello di integrazione che risolverà i problemi che la società francese ha nel convivere con la propria diversità. In una simile posizione vi è lo stesso esorcismo del sociale che si commette quando si ritiene che il razzismo sia una patologia che riguarda individualmente delle persone particolarmente confuse o malvagie piuttosto che una concreta situazione di oppressione. Il razzismo non è una figura dello spirito, ma una situazione sociale di sistematico sfruttamento di una popolazione su di un'altra che non dipende dalla psicologia individuale se non per quanto concerne la sua razionalizzazione, che rispetto al fatto viene sempre *ex post*. Allo stesso modo i modelli nazionali di integrazione intervengono sempre *ex post* rispetto alla divisione mondiale del mercato del lavoro e alla distribuzione ineguale del potere e della ricchezza su scala globale che sono le grandezze che determinano l'essenziale del processo di integrazione delle popolazioni immigrate. Nella comprensione della loro condizione le relazioni internazionali di potere economico e simbolico e l'esistenza di un mercato mondiale del lavoro ormai unificato contano di più di qualsivoglia modello nazionale di integrazione. In questo senso, la crisi della società francese non è una crisi del modello di integrazione repubblicano, ma un portato dell'asimmetria nella distribuzione delle risorse economiche, simboliche e politiche su scala globale, una asimmetria di cui le contraddizioni del caso francese sono solo una delle molteplici espressioni[18].

Se dunque il caso francese può insegnare qualche cosa, è proprio a superare questo feticismo. Se infatti anche in un ambiente teoricamente sfavorevole come quello repubblicano le identità culturali sono state a più riprese strumentalizzate nel corso della storia del colonialismo e dell'immigrazione per divenire quei potenti strumenti di produzione e legittimazione delle gerarchie simboliche, economiche e sociali esistenti che oggi sono, ciò testimonia della forza del paradigma culturalista, e della necessità di procedere ad una sua radicale decostruzione. Il problema non è la diversità culturale, ma il fatto che le culture siano concepite come entità metafisiche ed eterne, senza interrogarsi sulle condizioni politiche, economiche, sociali e comunicative che le formano, le conservano e le trasformano. Insomma, ciò a cui il complesso degli interventi qui presenti vorrebbe alludere – al di là dei differenti accenti che ciascuno di essi contiene – è la necessità di superare il sonno culturalista nell'interpretazione delle relazioni sociali, ovvero quel processo di progressiva e beata sostituzione della causalità culturale alla causalità economico-sociale nella spiegazione dei fatti sociali che è condiviso, in definitiva,

[18] Cfr. P. Basso, F. Perocco (a cura di), *Gli immigrati in Europa. Diseguaglianze, razzismo, lotte*, Franco Angeli, Milano 2003; P. Basso, F. Perocco (a cura di), *Immigrazione e trasformazione della società*, Franco Angeli, Milano 2004.

tanto dagli integristi repubblicani che dai più ferventi apostoli del multiculturalismo.

* * *

Il volume si divide in tre sezioni.

La prima vuole avvicinare il tema secondo una prospettiva più teorica. Confrontando secondo un approccio analitico il modello universalista repubblicano con quello multiculturale di ispirazione anglo-americana, l'intervento di Emanuela Ceva fornisce alcuni indispensabili strumenti teorici per la comprensione dell'alternativa tra modello neutralista, proprio del repubblicanesimo francese, e quello multiculturalista, favorito dagli eredi (di un certo tipo) di liberalismo e comunitarismo anglo-americano. Il secondo testo contenuto in questa sezione è del filosofo politico Giuseppe Goisis che attraverso la puntuale rilettura di alcuni classici interroga le ambiguità del concetto repubblicano di nazione, evidenziando come la dismisura di idealismo che vi è contenuta lo abbia esposto al rischio di derive populiste e razziste, per sfuggire alle quali l'autore auspica sulla scia di Derrida e Ricoeur lo sviluppo di un etica dell'ospitalità.

La seconda parte si sofferma sulla storia coloniale, presentandone tre spaccati dai quali emerge il ruolo significativo che le identità etniche, religiose e culturali hanno giocato nella 'preistoria coloniale' delle politiche di integrazione francesi. Appoggiandosi su di un'analisi della legislazione e della riflessione giuridica dell'epoca, il mio intervento indaga in che modo l'identità religiosa della popolazione algerina sia stata strumentalizzata dal potere coloniale francese al fine di eternarne l'esclusione politica e di mascherare nel contempo il carattere razzista dell'ordine coloniale. Rachele Borghi, geografa postcoloniale, si interroga sulla gestione dello spazio nel Marocco coloniale e mostra in che modo essa rifletta un'ideologia differenzialista e gerarchica delle relazioni culturali, costruita intorno all'opposizione di *medina* e *ville nouvelle*. Lo storico Raberh Achi si sofferma sulla disapplicazione del principio della laicità nell'Algeria coloniale, illustrando come, in aperto contrasto rispetto al principio della separazione tra Stato e chiese sancito dalla legge del 1905, l'amministrazione coloniale abbia sostenuto attivamente un islam compiacente e subordinato, rifiutando costantemente le richieste di applicazione della legge che arrivavano dagli ambienti islamici più desiderosi di indipendenza.

La terza parte si concentra sulle politiche di integrazione della Francia contemporanea. L'intervento di Agostino Petrillo, filosofo ed urbanista, tenendo conto di come le politiche rivolte alle popolazioni immigrate siano una espressione di ciò che Bourdieu e Sayad definivano «pensiero di Stato», esplora il nesso tra ideologie e politiche attuative, arrivando a mostrare le ambiguità e le contraddizioni del modello della *mixité*. Il politologo e sociologo delle religioni Frank Frégosi, proponendo una

sintesi delle politiche di gestione del fatto religioso islamico illustra come, al di là dei rituali richiami agli imperativi della laicità repubblicana, la Francia abbia di fatto attuato nei confronti dell'islam una politica fortemente volontarista, volta a inquadrare la visibilità sociale del fenomeno e a normalizzarne la presenza. L'attivista antirazzista Pierre Tevanian, prendendo come esempio la questione del velo islamico, chiarisce come il principio repubblicano della laicità sia incorso attraverso questa controversia in una ridefinizione reazionaria ed identitaria, che contribuisce alla diffusione e alla legittimazione di un 'rispettabile' razzismo anti-arabo. Infine nel mio intervento dedicato alle complesse stratificazioni semantiche contenute nel concetto di integrazione si evidenzia come questo concetto sia stato introdotto nel dibattito per prendere le distanze dall'assimilazionismo coloniale, per poi trasformarsi nella più recente legislazione sull'immigrazione in un suo equivalente funzionale.

I. LA TEORIA REPUBBLICANA E LE IDENTITÀ CULTURALI

UNIVERSALISMO REPUBBLICANO E POLITICHE MULTICULTURALI: MODELLI DI CITTADINANZA A CONFRONTO

Emanuela Ceva

1. Introduzione

Si considerino due casi emblematici della cronaca recente. Parigi, ottobre 2005 e novembre 2007: i residenti delle *banlieue* insorgono all'ordine costituito e s'impegnano in operazioni di guerriglia urbana mirata alla rivendicazione di diritti di cittadinanza. Londra, luglio 2005: un commando composto da giovani musulmani di cittadinanza britannica commette una serie di attacchi suicidi al sistema dei trasporti del centro cittadino inneggiando alla *jihad*. Cosa contraddistingue questi casi e li rende comunemente rilevanti? È pensiero comune che essi rivelino i limiti dei modelli di integrazione delle differenze in atto nelle democrazie occidentali. Costituiscono i limiti 'incarnati', per dirlo altrimenti, di due modelli di costruzione dell'ordine sociale e della cittadinanza alternativi, ma egualmente problematici: il modello neutralista, proprio del repubblicanesimo francese, e quello multiculturalista, favorito dagli eredi (di un certo tipo) di liberalismo e comunitarismo anglo-americano.

Dall'osservazione di questi casi, la questione alla quale questo contributo intende dare una risposta può essere riassunta nei termini seguenti: su quali basi possono essere fondati i legami di cittadinanza entro una comunità politica? Si tratta di una questione che tocca direttamente il problema della coesione sociale, un problema che emerge in modo particolarmente vivido in comunità politiche eterogenee e animate da uno spirito pluralistico.

Per rispondere a tale questione è necessario interrogarsi sulle concezioni di cittadinanza, società e stato, e i loro rispettivi ruoli. I cittadini dovrebbero essere trattati su basi egualitarie in nome di diritti individuali? O dovrebbero essere titolari di diritti in virtù della loro appartenenza a un qualche gruppo culturale rilevante? La società dovrebbe essere concepita come un'arena neutrale, all'interno della quale i cittadini possono testare la forza della proprie convinzioni? Oppure dovrebbe essere concepita come un *melting pot* di gruppi culturali differenti e rivendicanti lealtà esclusiva? Quale ruolo spetta alle istituzioni statali in tutto questo? Dovrebbero assicurare una cornice imparziale all'interno della quale i diversi gruppi culturali possano 'competere' su basi egualitarie? Oppure

Dino Costantini (a cura di) *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all'immigrazione*,
ISBN 978-88-8453-346-3 (print) ISBN 978-88-8453-350-0 (online), © 2009 Firenze University Press

dovrebbero sostenere, con politiche mirate, la sopravvivenza di certi gruppi culturali ritenuti di valore?

Le risposte date a tali questioni hanno preso due strade principali animate da un impegno all'universalismo individualista, da un lato, e al particolarismo collettivista dall'altro. Come spesso avviene, queste etichette rischiano di semplificare un dibattito sfumato e sfaccettato. Sul primo versante, si collocano i sostenitori di teorie politiche quali liberalismo e repubblicanesimo. Mentre per i primi i legami sociali dovrebbero fondarsi su principi di giustizia condivisi (al di là del disaccordo permanente sulle concezioni della vita buona), per i secondi la chiave della coesione sociale va rintracciata nella partecipazione politica dei cittadini. Sul secondo versante, si situano invece i difensori di teorie politiche quali il nazionalismo e il comunitarismo. Per i primi, la coesione sociale è una faccenda da risolvere all'interno dei confini della comunità etica nazionale[1]. Per i secondi, si tratta di individuare radici culturali condivise che garantiscano la coesione della comunità alla luce di una qualche concezione della vita buona. Quest'ultimo approccio sta alla base delle recenti teorie del multiculturalismo (o almeno, come si vedrà, di un parte di esse), per le quali i diritti di cittadinanza non possono essere considerati solo come 'meri' diritti individuali, concessi su base universalistica, ma devono rendere conto delle appartenenze di gruppo, all'interno delle quali l'identità individuale stessa è forgiata.

Numerosi studi sono stati dedicati all'analisi e alla valutazione critica di questi modelli. Una cronaca del dibattito che ha animato gli ultimi trent'anni di discussione filosofica e politica internazionale sarebbe quindi un'impresa titanica e più appropriata a uno sforzo manualistico. Per rispondere alla questione precedentemente annunciata, mi concentrerò principalmente sulla comparazione tra approcci universalisti e particolaristi alla questione della coesione sociale. Questo richiederà alcune semplificazioni analitiche, prima fra tutte il trattamento comune delle posizioni liberali e repubblicane in materia. Ritengo tuttavia che una simile semplificazione sia giustificata alla luce della particolarità del caso francese che, a differenza di quanto avvenuto nel corso dell'elaborazione del repubblicanesimo americano, ha abbracciato un approccio universalista e impermeabile alle differenze culturali[2]. La distinzione tra i due

[1] Non dedicherò, in quanto segue, spazio all'analisi del nazionalismo. Mi limito, invece, a sottolineare come, nella sua declinazione particolaristica (comunione di lingua, storia, territorio e una qualche concezione del bene), può essere esposto allo stesso tipo di critiche indirizzate alle altre forme di particolarismo etico. Per una discussione si veda M. Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, «Political Theory», 12(1), 1984, pp. 81-96, A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London 1981 e D. Miller, *On Nationality*, Clarendon Press, Oxford 1995.

[2] Per una lettura 'continuista' di liberalismo e repubblicanesimo (con particolare riferimento alla variante costituzionalista americana di quest'ultimo) cfr. C. Sun-

approcci verrà annotata solo nei punti specifici in cui l'appiattimento delle due posizioni creerebbe errori di interpretazione.

Più precisamente, mi muoverò nel modo seguente. Nel primo paragrafo cercherò di ricostruire la concezione della persona che sta alla base dell'universalismo individualista e del particolarismo collettivista, prestando particolare attenzione alle implicazioni di tali concezioni per le teorie della cittadinanza sostenute da ciascuna delle posizioni considerate. Procederò, poi, all'illustrazione delle concezioni di società e del ruolo delle istituzioni che ne derivano, nella spaccatura tra approccio neutralista e perfezionista al disegno di queste ultime e delle virtù di cittadinanza. Così facendo presterò particolare attenzione alla dottrina della separazione tra stato e chiesa (*laïcité*) propria del neutralismo francese 'cieco alle differenze'. Questo mi permetterà di passare all'analisi delle risposte date dai modelli considerati al problema dell'integrazione delle diversità in democrazia e del trattamento da riservare, in particolare, alle minoranze. Il modello multiculturalista verrà così discusso prestando attenzione, nello specifico, ai diritti di cittadinanza differenziata da esso invocati, quale risposta alle sfide di integrazione e alla minaccia di disintegrazione sociale. Concluderò con alcune considerazioni circa le capacità dei modelli presentati di fornire una risposta convincente alla questione della coesione sociale entro democrazie pluraliste.

2. Concezione dell'individuo in quanto cittadino

Per iniziare a delineare i due tipi di risposta possibili alla mia domanda di partenza, propongo di partire dalla considerazione delle concezioni della persona che stanno alla base dei modelli di universalismo individualista e particolarismo collettivista. A questo fine è utile richiamare il celebre contrasto tra *Moralität* e *Sittlichkeit* teorizzato da Hegel. Il primo approccio è di spirito universalistico e vede l'individuo come agente morale le cui caratteristiche rilevanti sono concepite in termini a-storici. Il secondo approccio vede invece l'individuo come radicato in un contesto storico e relazionale, che ne forgia le caratteristiche etiche salienti. Se ciò che fa di un individuo un agente morale è nel primo caso una qualche proprietà che questo condivide con tutti gli altri individui (es. la razionalità), nel secondo caso si tratta dell'essere parte di una comunità o cerchia di riconoscimento specifica.

Da quanto detto discende un diverso ruolo per l'ingegnere sociale: secondo un approccio universalista, questo dovrà definire principi di partecipazione e cooperazione di base cui tutti gli individui potrebbero sottostare (e che permetta loro di esercitare le proprie qualità morali rilevanti in termini universali); secondo un approccio particolarista si do-

stein, *Beyond the Republican Revival*, «Yale Law Journal», 97(8), 1988, pp. 1539-90.

vrebbe prestare maggiore attenzione invece agli orizzonti di senso condivisi all'interno di una data comunità culturale, quali fondamenta della personalità degli individui. Mentre il primo approccio caratterizza il liberalismo anglosassone e il repubblicanesimo francese, il secondo denota le correnti comunitariste e multiculturaliste che hanno di recente preso piede in area anglo-americana (ad es. Canada)[3].

Questo abbozzo di distinzione porta con sé implicazioni importanti per la concezione di cittadinanza democratica che ne deriva. Si parta dalla considerazione semplice per la quale, tra i valori fondamentali di uno stato democratico, vi è senza dubbio il diritto all'auto-determinazione personale. Tuttavia il modo in cui esso viene concepito varia significativamente a seconda che si ragioni in un'ottica di universalismo individualista o particolarismo collettivista. Dalla prima prospettiva – e qui siamo di fronte a uno dei punti cardine del liberalismo classico – agli individui adulti deve essere accordata una sfera di non interferenza all'interno della quale possano compiere scelte libere da vincoli esterni. Solo in questo modo è possibile condurre una vita buona, una vita cioè che sia vissuta dall'interno (secondo valori propri) e dotata di consapevolezza critica (tale per cui le proprie credenze possano essere messe in discussione e riviste). A questo fine, lo stato deve poter garantire: a) le condizioni di sfondo sulle quali i cittadini possano giudicare la bontà delle diverse credenze e b) i diritti fondamentali che permettano loro di perseguire la propria concezione della vita buona, quale che sia, al riparo da interferenze ingiustificate e vincoli esterni. Questo impegno all'autonomia individuale – e alla revisione critica dell'eredità culturale – è componente cruciale del repubblicanesimo francese.

È proprio nella caratterizzazione dei tipi di vincoli rilevanti che il particolarismo collettivista si differenzia. Le persone spesso prendono cattive decisioni, per incompetenza, inconsapevolezza o perché vittime di una qualche forma di autoinganno. Tali vincoli vanno superati attraverso politiche statali che permettano il perseguimento del bene comune (corrispondente al modo di vita della comunità), alla luce del quale le preferenze individuali vanno valutate. Questo non implica una negazione del principio di auto-determinazione, ma una sua radicale reinterpretazione. Posto che ogni individuo è ben radicato in un contesto culturale, l'auto-determinazione individuale si realizza per ciascuno nel ruolo sociale che gli compete. Lo stato non favorirà l'autodeterminazione, allora, rendendo possibile la revisione critica delle proprie credenze. Svolgerà questo compito permettendo che i cittadini giungano a una migliore

[3] Trascurerò per i miei scopi presenti il repubblicanesimo francese conservatore (di stampo propriamente comunitarista) in quanto corrente di pensiero marginale. Per un esempio cfr. P. Seguin, *La République et l'exception française*, «Philosophie Politique», 4, 1991, pp. 45-62.

comprensione del proprio ruolo sociale[4]. Questo perché non si dà auto-determinazione se non attraverso la comprensione del contesto in cui si è inseriti e dei valori di fondo che informano la cultura di appartenenza[5]. L'auto-determinazione, per dirlo con una slogan, passa dunque per l'interpretazione di sé quali membri di una comunità culturale[6].

La presentazione di universalismo individualista e particolarismo collettivista non deve fare pensare a una dicotomia. Di fatto, i primi non hanno mai negato l'importanza dell'appartenenza a una comunità culturale, quale fonte di valori e significati; così come i secondi non hanno mai negato la centralità morale dell'individuo. Tuttavia la distinzione tiene almeno lungo due dimensioni:

- quanto alla priorità morale assegnata rispettivamente agli individui e alla comunità (le comunità servono solo nella misura in cui contribuiscono al benessere degli individui che le compongono vs. le comunità costituiscono il contesto imprescindibile nel quale si forma la personalità individuale), e
- quanto all'identificazione di cosa costituisce il collante della società (condivisione 'inter-individuale' di principi politici vs. appartenenza a una comunità di senso animata da una concezione culturale del bene comune).

Ritornerò sulla concezione di società sottostante ai due modelli a breve. Manca ancora un elemento fondamentale per completare il quadro di riferimento. Se nella sua versione liberale, l'universalismo individualista si concentra sulla giustizia delle istituzioni, nella sua versione repubblicana l'accento viene spostato a includere le virtù di cittadinanza. Gli individui, membri di una comunità politica, vengono considerati primariamente nelle loro qualità di *cittadini*. Solo una società abitata da cittadini virtuosi – e attivamente partecipi della vita politica – è una società coesa e percorsa da forti legami di solidarietà civica. I cittadini non vengono concepiti qui come individui auto-interessati la cui convivenza è

[4] Cfr. M. Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, cit. e MacIntyre, *After Virtue*, cit.

[5] Seguendo Bhikhu Parekh, la cultura è composta, a un primo livello, da comunanza di linguaggio, miti, simboli riti, memoria collettiva, forme di espressione non verbale, usi, costumi, tradizioni e istituzioni. A un secondo livello, comprende arte, musica, letteratura, principi etici e concezioni del bene. Inoltre, la cultura comprende anche norme per le relazioni sociali (es. condotta sessuale, come trattare familiari e sconosciuti). Cfr. B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke, Palgrave 2006, pp. 143-144.

[6] È questo il nucleo centrale della 'tesi sociale' sostenuta da Charles Taylor, secondo la quale uno stato neutrale non sarebbe in grado di assicurare le condizioni sociali per l'esercizio della libertà e dell'autonomia personale (cfr. C. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, vol.II, Cambridge University Press, Cambridge 1985).

garantita da un meccanismo procedurale coercitivo. Essi sono visti come partner di una cooperazione virtuosa, capaci di auto-controllo nel perseguimento dei propri interessi privati a favore di quelli condivisi dalla collettività.

È questa la posizione del cosiddetto *repubblicanesimo civico*, del quale possono essere individuate due declinazioni, a seconda che la partecipazione politica venga giustificata quale fine in sé, o come strumento per la salvaguardia delle libertà civili[7].

La prima declinazione, di matrice aristotelica, vede nel vivere politico partecipato la massima forma di realizzazione della persona[8]. Da questo punto di vista sembra poter essere classificato come una sorta di 'comunitarismo di secondo ordine' ove il bene da promuovere non è derivato dalla cultura locale, ma consiste nella partecipazione politica stessa[9]. La seconda declinazione favorisce un modello di cittadinanza minimale, all'interno del quale la partecipazione politica prende la forma di un 'dovere di civiltà' (*civility*)[10]. L'idea di fondo è che la legittimità stessa del sistema istituzionale, oltre alla sua efficienza e capacità di vincolo, è intimamente connessa alla sua congruenza con le norme morali vigenti in una comunità politica. La partecipazione attiva a quest'ultima è fondamentale per far sì che tali norme davvero informino la produzione legislativa e per corroborare i legami di fiducia tra i cittadini e quindi, in ultima analisi la coesione sociale[11]. In entrambi i casi, è importante sottolineare che le virtù morali di cittadinanza sono esclusivamente di natura *politica* e non dicono nulla su come i cittadini dovrebbero comportarsi su questioni che non hanno rilievo pubblico[12].

[7] Su questo secondo aspetto cfr. P. Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, Oxford 1997.

[8] Cfr., tra gli altri, J. G. A. Pocock, *The Ideal of Citizenship since Classical Times*, «Queen's Quarterly», 99(1), 1991, pp. 33-55; A. Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, Routledge, London 1990; più in generale, R. Dagger, *Civic Virtues: Rights, Citizenship and Republican Liberalism*, Oxford University Press, Oxford 1997. Per una critica a questa versione di repubblicanesimo quale forma di umanesimo civico (*civic humanism*) cfr. J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993 (trad. it. di G. Rigamonti, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino 1994).

[9] Cfr. W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An introduction*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 298. Per una caratterizzazione della cittadinanza come bene comune cfr. I. Honohan, *Civic Republicanism*, Routledge, London 2002, p.155.

[10] Per una discussione di questo concetto cfr. P. Pettit, *Republicanism*, cit., capitolo 8; S. Burtt, *The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal*, «American Political Science Review», 87, 1993, pp. 360-8.

[11] Cfr. E. Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, Hamish Hamilton, London 1994, e R. D. Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton 1993.

[12] Cfr. I. Honohan, *Civic Republicanism*, cit., p. 163.

3. Concezione della società e del ruolo delle istituzioni

La caratterizzazione preliminare offerta sino a qui è sufficiente per enunciare, sulla sua base, un'ulteriore distinzione qualificante i modelli di società che derivano dalle due diverse concezioni di persona e modelli di cittadinanza presentati.

Per i sostenitori dell'universalismo individualista, come si è visto, la società dovrebbe costituire un quadro sicuro all'interno del quale i cittadini possano agire in modo autonomo, nel perseguimento dei propri interessi divergenti e nella condivisione di principi comuni. Questo fine può essere garantito solo tramite un impegno alla neutralità delle istituzioni verso le diverse comunità culturali. Sarebbe, tuttavia, una semplificazione grossolana sostenere che i difensori della neutralità dello stato neghino il ruolo che le comunità culturali hanno nel determinare le condizioni sociali per le quali ogni cittadino possa esercitare la propria autonomia. Anzi, è fondamentale che il mercato delle idee, per così dire, sia popolato da una varietà di opzioni culturali, dal contatto con le quali ogni cittadino possa trarre materiale critico per testare e rivedere le proprie credenze. La neutralità dello stato sta proprio a garantire un'arena imparziale all'interno della quale tali diversità culturali possano fiorire e crescere.

Una simile neutralità non è certamente neutralità delle conseguenze (differenti politiche hanno inevitabilmente un impatto differente su individui con diverse credenze, ma questo è – si potrebbe dire – fisiologico in una società pluralista)[13]. Si tratta piuttosto di una neutralità della *giustificazione*. Le politiche di uno stato neutrale, vale a dire, dovrebbero poter essere giustificate a chiunque senza dover fare riferimento alla presunta superiorità di una qualche concezione del bene specifica e oggetto di controversia potenziale[14]. Questo non significa che le teorie neutraliste non 'carichino' le proprie scelte istituzionali di ideali morali. Significa piuttosto che queste devono essere sorrette da ragioni ampiamente accettabili e non settarie.

[13] Cfr., tra gli altri, J. G. A. Pocock, *The Ideal of Citizenship since Classical Times*, «Queen's Quarterly», 99(1), 1991, pp. 33-55; A. Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, Routledge, London 1990; più in generale, R. Dagger, *Civic Virtues: Rights, Citizenship and Republican Liberalism*, Oxford University Press, Oxford 1997. Per una critica a questa versione di repubblicanesimo quale forma di umanesimo civico (*civic humanism*) cfr. J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993 (trad. it. di G. Rigamonti, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino 1994).

[14] Argomenti a sostegno di questa tesi possono essere trovati in J. Rawls, *Political Liberalism*, cit.; T. Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, New York 1991, e W. Kymlicka, *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, «Ethics», 99(4), 1989, pp. 883-905. Per una riflessione dettagliata sulle declinazioni del concetto di neutralità cfr. W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, cit., pp. 225-219.

I sostenitori del particolarismo collettivista avrebbero qui da ridire. Il compito dello stato non è, sosterrebbero, solo quello di non ostacolare il fiorire di forme culturali alternative. Lo stato dovrebbe piuttosto impegnarsi attivamente nella tutela di quelle forme culturali 'buone', che per tradizione hanno costituito il sostrato etico che ha formato le identità dei cittadini. Le istituzioni prenderebbero così su di sé un ruolo perfezionista; dovrebbero, cioè, mirare a mettere i cittadini in condizione di perseguire il proprio bene che, per essere tale, deve essere informato dalla, e congruente alla, concezione di bene comune localmente valida[15].

Si noti che la neutralità dello stato, favorita dai sostenitori dell'universalismo individualista, non è di per sé incompatibile con il perseguimento di politiche a sostegno della differenza. In quanto neutralità della *giustificazione*, essa richiede essenzialmente che *qualsiasi* politica sia sorretta da ragioni non settarie e non venga promossa per un qualche controverso suo valore intrinseco. Questo si applica anche a politiche mirate al sostegno della differenza, e può essere visto all'opera nella società anglo-americane (si pensi alle politiche di sostegno linguistico delle minoranze fondate sul principio di eguaglianza di opportunità)[16]. Diverso è quando l'ideale della neutralità assume le sembianze della 'benigna non curanza'. In questo caso vige una netta separazione tra ciò che è politico (e quindi oggetto di scelta pubblica) e ciò che non lo è (per esempio religione e cultura) e che, in quanto tale, può essere perseguito in privato, a condizione che non violi i diritti fondamentali garantiti a tutta la cittadinanza.

Una posizione del tutto peculiare è ascrivibile al repubblicanesimo francese. In questo caso, non si tratta tanto di promuovere politiche che siano giustificate in modo neutrale, quanto di creare una sfera pubblica *neutralizzata* dall'interferenza di convinzioni private, quali credenze e pretese di matrice religiosa. Una simile sfera pubblica dovrebbe garantire uno spazio neutrale, appunto, all'interno del quale gli interessi comuni dei membri della collettività possano essere perseguiti. Questo impegno si fonda su di una concezione egualitarista dello *status* universale di cittadinanza, sulla tutela dell'autonomia individuale e sulla separazione tra sfera pubblica e sfera privata, base di una concezione nazionale prettamente civile (e quindi liberata dalla connotazione etica propria del comunitarismo). Tuttavia, l'accento posto su di una società pienamente se-

[15] Sul perfezionismo si veda, tra gli altri, J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986 e G. Sher, *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

[16] È questa la posizione dei sostenitori del cosiddetto liberalismo culturale, tra i quali W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford 1995, trad. it. di G. Gasperoni, *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna 1999; J. Raz, *Multiculturalism: A Liberal Perspective*, «Dissent», 1, pp. 67-79, 1994; J. Raz, *Multiculturalism*, «Ratio Juris», 11(3), 1998, pp. 193-205.

colarizzata, quale ideale che le istituzioni dovrebbero realizzare, lascia trasparire una connotazione perfezionista, anche se di stampo limitato e non-collettivista[17].

Per comprendere la specificità del neutralismo abbracciato dal repubblicanesimo francese, il concetto chiave su cui soffermarsi è senza dubbio quello di *laïcité*, invocato più volte nel corso del dibattito circa la proibizione dell'ostentazione di simboli religiosi in pubblico. Esso informa la dottrina della separazione tra stato e chiesa, teorizzando una sfera pubblica dalla quale sono espunte tutte quelle faccende non politiche come, appunto, la religione. In linea con l'impegno fondamentale alla tutela e alla promozione dell'autonomia individuale, lo stato è chiamato a garantire l'eguale libertà di coscienza per tutti i cittadini, senza favorire o penalizzare esplicitamente una fede religiosa rispetto alle altre[18].

Fino a qui non sembrerebbe esserci differenza significativa rispetto alla versione di neutralismo favorita dai pensatori liberali. Tuttavia, accanto all'interpretazione più 'liberale' della laicità nei termini di un secolarismo istituzionale, si può identificare un'ulteriore interpretazione del concetto che si configura, in un certo senso, più distintamente repubblicana. Questa seconda interpretazione, come nota Cécile Laborde, restituisce un'immagine della laicità più esigente «sia nei confronti delle istituzioni dello stato (in termini di astensione e non discriminazione), sia nei confronti dei suoi cittadini (in termini di contenimento)»[19]. Secondo questa lettura, la *laïcité* repubblicana si presenterebbe, allora, come una virtù di cittadinanza. A differenza del cugino liberale, questo concetto di laicità repubblicana non si applicherebbe solo alle istituzioni, ma anche ai cittadini che, una volta entrati nella sfera pubblica, dovrebbero sottostare a un principio di auto-controllo e parsimonia nel riferirsi alla superiorità presunta della propria concezione del bene sulle altre[20]. Se la prima interpretazione di laicità può essere vista alla base della legge france-

[17] Su questo punto si veda C. Laborde, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2008.

[18] Cfr. H. Pena-Ruiz, *Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité*, Presses Universitaires de France, Paris 1999. Si noti come il diritto alla libertà di coscienza è qui scisso da quello della pubblica espressione della propria fede religiosa. Cfr. P. Mazet, *La construction contemporaine de la laïcité par le juge et la doctrine*, in J. Baudouin, P. Portier (dir.), *La laïcité, valeur d'aujourd'hui? Contestations et renégociations du modèle français,* Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2001.

[19] C. Laborde, *Velo islamico e stato laico. Un argomento secolarista a favore del divieto dei simboli religiosi nelle scuole*, «Notizie di Politeia», 2007, pp. 55-70, a p. 55. Cfr. anche D. Schnapper, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, Paris 1994.

[20] È interessante notare con Iseult Honohan che la distinzione tra pubblico e privato che sta al cuore del repubblicanesimo è significativamente diversa da quella al centro del liberalismo. La prima ha essenzialmente a che vedere con gli interessi dei cittadini (ciò che è pubblico è nell'interesse di tutti), mentre la seconda con l'area di controllo dello stato (I. Honohan, *Civic Republicanism*, cit. p. 158).

se che nel 1905 stabilì la separazione tra stato e chiesa, la seconda può senz'altro essere rintracciata a fondamento della recente legislazione (2004) che proibisce l'ostentazione dei simboli religiosi nelle scuole.

Un altro punto sul quale universalismo e particolarismo si dividono ha a che vedere con la capacità dello stato neutrale di corroborare il senso di solidarietà civile tra cittadini. Depennando la tutela dei legami di derivazione culturale dall'agenda politica, lo stato neutrale è stato accusato di minare i legami di solidarietà e, quindi, le stesse basi della convivenza[21]. Qui entra in gioco un altro elemento fondamentale dell'opposizione tra i modelli di cittadinanza considerati: il rapporto tra bene e giusto. E su questo punto le proposte di liberali, comunitaristi e repubblicani si distinguono chiaramente. Per i sostenitori del liberalismo i legami di solidarietà tra cittadini non dipendono, o comunque non devono necessariamente dipendere, dalla condivisione di un qualche impegno alla vita buona. Questo condannerebbe al disfacimento di tutte le società pluraliste, all'interno delle quali si scontrano concezioni della vita buona divergenti. È l'impegno nei confronti di principi di giustizia condivisi a fondare le basi della coesione e della solidarietà sociale, in nome di un diritto all'eguale considerazione in capo a ogni individuo indipendentemente dalle sue concezioni del bene[22].

Se da un lato il riferimento a soli principi di giustizia universali potrebbe apparire debole per difendere la coesione e la solidarietà sociale (soprattutto qualora le richieste di giustizia fossero in contrasto con le concezioni della vita buona di qualche cittadino), la strategia comunitarista non sembra cavarsela molto meglio di fronte all'eterogeneità che caratterizza le società contemporanee. Cosa fare di quei gruppi di minoranza le cui credenze non sono congruenti con quelle dettate dalla tradizione di una certa comunità? Come giustificare il primato morale della tradizione quando questa non è, a ben vedere, che l'esito della scelta arbitraria e storicamente situata di una limitata porzione della società (si pensi alla discriminazione delle donne)? Come ha notato Kymlicka, nonostante siano proprio stati i comunitaristi a sottolineare come la teoria

[21] Cfr. C. Taylor, *Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late Twentieth Century Canada*, in A. Cairns e C. Williams, *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*, University of Toronto Press, Toronto 1985.

[22] Si veda in merito J. Rawls, *Political Liberalism*, cit. Si noti in proposito un limite interessante delle teorie in questione. Nonostante l'idea di giustizia abbia a che fare con i diritti fondamentali delle persone, individualmente prese su base universale, i doveri di giustizia finiscono per valere solo all'interno di una data comunità politica. Si tratta, in buona sostanza, di stabilire cosa i cittadini devono gli uni agli altri, e non cosa un qualsiasi individuo sulla faccia della terra debba a ciascun altro, ovunque si trovi. Questa mossa sembra introdurre una scomoda concessione al particolarismo etico nella rinuncia alla definizione di doveri di giustizia, si potrebbe dire, cosmopoliti. Per una discussione del punto si veda S. Black, *Individualism at an Impasse*, «Canadian Journal of Philosophy», 21(3), 1991, pp. 347-77, e W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, cit.

politica non possa fare a meno della storia, sono proprio questi a trovarsi vittime di una considerazione storica troppo 'leggera' e assolutizzante rispetto a quelle variabili culturali che dovrebbero costituire l'anima di una comunità[23].

Una posizione intermedia è occupata dal repubblicanesimo. È parte integrante del repubblicanesimo classico l'idea che una comunità politica può essere tenuta assieme solo da legami di solidarietà civile e amicizia, espressi nella condivisione di riti, simboli e così via[24]. La differenza con il comunitarismo emerge nella convinzione che ciò che è condiviso non è dato dalla adesione 'acritica' a una tradizione culturale (pre-politica, si potrebbe dire), quale unica fonte di autenticità delle credenze personali. Il repubblicanesimo, attraverso l'accento sulla partecipazione dei cittadini, offre un modello dinamico della vita politica. I cittadini in modo particolare non sono chiamati alla fedeltà culturale, ma alla partecipazione a un'operazione di costruzione politica e discussione critica delle proprie convinzioni su di uno sfondo condiviso quale, ad esempio, la costituzione nazionale[25]. Questo risulta particolarmente vero per il repubblicanesimo americano.

Nel caso francese, l'ideale di solidarietà civile è altrettanto vivo (*fraternité*), ma sorretto da un impegno universalista ed egalitarista profondo e radicato. I legami di cittadinanza non emergono dal confronto etico tra posizioni culturali differenti ma, come evidenziato in precedenza, dalla garanzia di neutralità delle istituzioni e nella condivisione di valori di cittadinanza secolare[26]. Nel *continuum* che va dal liberalismo classico al comunitarismo, il repubblicanesimo francese si può, quindi, situare un po' prima della metà strada, sul versante liberale[27].

[23] Cfr. W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, cit., p. 260.

[24] Cfr. M. Viroli, *Machiavelli and the Republican Idea of Politics*, in G. Bock, Q. Skinner e M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

[25] Come nota Iseult Honohan, «poiché i cittadini possono adottare una molteplicità di prospettive, i loro beni comuni possono essere meglio compresi se concepiti in termini intersoggettivi-pratici piuttosto che teleologici o unitari. È possibile condividere un bene comune politico senza una concezione comprensiva condivisa della vita buona» (I. Honohan, *Civic Republicanism*, cit., pp. 156-157).

[26] Per usare le parole di Cécile Laborde, «La tradizione francese dell'autonomia dello stato, completata dopo la Rivoluzione dal richiamo all'ideale repubblicano di un popolo auto-governantesi, che stabilisce democraticamente i termini della sua costituzione politica, rifiuta decisamente la "eteronomia" implicata dall'assoggettamento dell'autorità politica alle istituzioni religiose, ai fondamenti trascendentali e alla verità rivelata» (C. Laborde, *Velo islamico e stato laico*, cit., p. 61). Cfr. anche E. Tassin, *Qu'est ce qu'un sujet politique? Remarques sur les notions de identité e d'action*, «Esprit», 3-4, 1997, pp. 132-152.

[27] È John Rawls a sostenere come la sua concezione di liberalismo politico sia compatibile con una versione di repubblicanesimo civico che non si proponga quale dottrina comprensiva (J. Rawls, *Political Liberalism*, cit. pp. 205-206).

4. Risposta alla diversità etica e culturale

Il tessuto sociale delle democrazie contemporanee è senza dubbio eterogeneo e punteggiato di una pluralità di concezioni del bene in possibile conflitto tra loro. L'impossibilità (e indesiderabilità, secondo alcuni) di individuare qualcosa come il bene comune di una comunità politica necessita un rilassamento delle ambizioni normative della teoria politica stessa, in vista di un modello di convivenza sociale ospitale e inclusivo. Questo fine sembra poter essere perseguito attraverso almeno due strategie divergenti: argomentazioni neutraliste, quali quelle proprie del repubblicanesimo 'cieco alle differenze' alla francese e, politiche multiculturaliste[28].

Il neutralismo richiede l'elaborazione di un modello di cittadinanza 'standard' al quale vengono associati eguali diritti e doveri, da applicarsi a ogni membro della comunità politica. Ogni cittadino viene così riconosciuto per quanto condivide con i suoi partner sociali, per ciò che lo rende una persona, indipendentemente dai suoi meriti, talenti o convinzioni. Secondo due linee di argomentazione parallele un simile modello è stato accusato: 1) di essere ingiustificatamente cieco alle differenze (e quindi, in ultima analisi, oppressore delle identità); 2) di costruire, a ben vedere, un modello di 'cittadino normale' (uomo bianco, fisicamente abile ed eterosessuale) che ha di fatto condannato alla segregazione tutti coloro che a tale modello non erano conformi (donne, minoranze etniche, disabili e omosessuali)[29]. Una reintegrazione di queste porzioni di cittadinanza – oggetto fattuale di discriminazione – sembra richiedere, così i multiculturalisti sostengono, politiche differenziate e concessione di diritti speciali. Questi dovranno avere come scopo l'integrazione e la salvaguardia delle specificità proprie di gruppi di minoranza indigeni, immigrati e 'marginalizzati sociali' (es. gay e donne), e potranno assumere la forma di concessioni di autonomia o di forme di trattamento differenziale (quali, per esempio, concessioni di esenzioni particolari da

[28] Per un tentativo di traduzione delle istanze multiculturaliste in termini di repubblicanesimo cfr. P. Pettit, *Republicanism*, cit., pp. 143-146. Il concetto chiave di questo tentativo è una concezione di libertà come assenza di dominio arbitrario da parte di una fonte coercitiva esterna. I membri dei gruppi culturali minoritari sono vulnerabili, secondo questa lettura, al dominio da parte della cultura *mainstream*. Per questa ragione, affinché possano dirsi liberi, dovrebbero essere destinatari di politiche speciali e compensative. Si tratta di una concezione di repubblicanesimo certamente molto distante dal modello francese, soprattutto nelle sue implicazioni di pratica politica.

[29] Sulla potenziale 'violenza' dei modelli universalisti cfr. F. Khosrokhavar, *L'universel abstrait, le politique e la construction de l'islamisme comme une forme d'altérité*, in M. Wieviorka (dir.), *Une société fragmentée: Le multiculturalisme en débat*, La Découverte, Paris 1996.

leggi generalmente valide – tornerò su questo punto nel prossimo paragrafo).

È questo il fine primo della cosiddetta politica del riconoscimento[30]. La convinzione fondamentale di questa corrente di pensiero è l'idea che per compensare le discriminazioni storicamente subite da, e la marginalizzazione di, certi gruppi non basta la rimozione delle discriminazioni esplicite in un quadro di neutralità istituzionale. Serve mettere in atto una politica di riconoscimento pubblico del valore della differenza stigmatizzata, per permettere a chi di tale differenza è portatore di creare una nuova immagine (pubblica) di sé[31]. Questa sembra essere una condizione essenziale per andare oltre la concezione di eguaglianza formale difesa dai neutralisti liberali e repubblicani francesi, al fine di realizzare un'ideale di eguaglianza sostanziale[32].

Il motore concettuale di questa linea argomentativa sta nell'idea che le culture abbiano un valore (*worth*) intrinseco, e vadano quindi salvaguardate[33]. Il capolinea di un simile orientamento multiculturalista è la creazione di modelli di cittadinanza differenziata che dovrebbero essere in grado di mantenere, e non ostacolare, la coesione sociale attraverso la risoluzione di possibili conflitti avvertiti dai cittadini 'esclusi'.

Questo approccio viene osteggiato dai sostenitori del neutralismo per ragioni pratiche e di principio. Le prime hanno a che fare, in modo particolare ma non esclusivo, con la presenza di un alto livello di eterogeneità *interna* ai gruppi (esistono senza dubbio donne indiane di fede cristiana) che rende difficile determinare e giustificare la concessione di trattamenti differenziati di cittadinanza sulla base della sola appartenenza al gruppo. Inoltre, dal punto di vista dei principi, un simile modello introduce disuguaglianze di trattamento a rischio di sacrificare la coesione e la solidarietà sociale. Si verrebbero infatti a creare spaccature tra diversi gruppi di cittadini e potenziali sacche di risentimento dovuto a concessioni di diritti speciali ad alcuni gruppi, ma non ad altri, con costi però distribuiti sulla comunità intera. Per rispondere seriamente alle differenze culturali si dovrebbero invece trattare in modo eguale tutti coloro che ne sono portatori, attraverso la formulazione di principi politici accettabili come giusti indipendentemente dalle credenze e lealtà particolari di ciascuno[34].

Una simile concettualizzazione delle posizioni in discussione porta all'identificazione del multiculturalismo con la matrice collettivista di

[30] Cfr. C. Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton University Press, Princeton 1992.

[31] L'importanza della ricostruzione dell'immagine di sé, quale parte integrante di una politica di non dominio, è riconosciuta anche in F. Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Maspero, Paris 1961.

[32] Cfr. B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, cit., pp. 239-263.

[33] Cfr. C. Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, cit., p. 64.

[34] Cfr. B. Barry, *Culture and Equality*, cit.

stampo comunitarista analizzata nei primi due paragrafi. Tuttavia, questo riesce a cogliere solo una parte delle rivendicazioni multiculturaliste e ciò avviene almeno per due ragioni. In primo luogo, sembrerebbe che i dibattiti sul multiculturalismo, così caratterizzati, abbiano solo a che vedere con una lotta per la conservazione della specificità tradizionale di gruppo contro l'assimilazione al modello liberale. In questi casi le rivendicazioni hanno come oggetto la concessione di uno spazio di auto-determinazione al riparo dall'interferenza esterna. Vi sono casi, invece, in cui sono diverse interpretazioni e declinazioni dei principi cardine della democrazia (e del liberalismo) a essere oggetto di dibattito. Un esempio su tutti è costituito dal caso del Québéc, che rivendica senz'altro diritti di auto-determinazione, sempre però all'interno dell'alveo della democrazia liberale[35].

In secondo luogo, le democrazie contemporanee sono abitate anche da minoranze che non si riconoscono nelle rivendicazioni di cittadinanza differenziata portate avanti da gruppi d'impostazione comunitarista. Vi sono individui, cioè, che non rivendicano diritti di cittadinanza differenziata in nome della loro appartenenza a un qualche gruppo di minoranza, ma chiedono piena integrazione e non-discriminazione. È questo il caso dei neri d'America e di numerose minoranze di origine immigrata che popolano le democrazie europee. Come mostrerò nel prossimo paragrafo, a ognuna di questi tipi di minoranze possono essere associate rivendicazioni 'multiculturaliste' differenti.

Nel tentativo di salvare la coesione e i legami di solidarietà sociale dalle spinte centrifughe proprie dei primi casi e in risposta alle rivendicazioni dei secondi, le democrazie occidentali si sono impegnate in processi di costruzione dell'unità nazionale, attraverso politiche miranti alla promozione di una lingua ufficiale e alla costruzione di istituzioni comuni (alle quali tutti hanno eguali opportunità di prendere parte). Questo si applica a quasi tutti i modelli sociali che popolano lo spettro democratico, dal multiculturalismo (attraverso la promozione di più culture sociali parallele), al neutralismo 'cieco alle differenze' (attraverso la promozione di un'unica cultura politica nazionale). Il repubblicanesimo francese non fa senz'altro eccezione. Il progressivo distacco dalla cultura cattolica ha spronato le istituzioni francesi a intraprendere una vera propria operazione di educazione civica mirante alla formazione di un'identità pubblica omogenea (ispirata a valori egualitari) e capace di andare oltre il particolarismo etico con le sue differenze culturali e religiose[36].

[35] Cfr. M. Keating e J. McGarry (eds.), *Minority nationalism and the Changing International Order*, Oxford University Press, Oxford 2001.

[36] Cécile Laborde ha notato in proposito un potenziale rischio di contraddizione tra l'impegno all'universalismo, da un lato, e quello alla costruzione di un'identità nazionale dall'altro (C. Laborde, *The Culture(s) of the Republic: Nationalism and Multiculturalism in French Political Thought*, «Political Theory», 29, 2001, pp. 716-

5. Diritti di cittadinanza

Il processo di costruzione nazionale pone il problema dei diritti di cittadinanza: dovrebbe esistere una sola categoria di diritti applicabili a tutti i cittadini, o coloro che si trovano in posizioni di minoranza dovrebbero poter godere di diritti speciali? Se sì, di che tipo di diritti stiamo parlando?

Sulla base di quanto scritto poco sopra, da una prospettiva repubblicana *à la française*, la risposta alla prima domanda non può che essere negativa. La dottrina della *laïcité* richiede l'inderogabile eguaglianza di trattamento di tutti i cittadini nella sfera pubblica, sottolineando come l'appartenenza religiosa – o a una qualsiasi minoranza – non costituisce base per la concessione di diritti speciali, concepiti invece come potenziali fonti di esclusione. Ma non è tutto qui. Si pensi che in Francia è proibita per legge la raccolta di informazioni e la compilazione di statistiche sulle origini etniche e le convinzioni religiose dei cittadini. Il riconoscimento pubblico delle differenze, della presenza di minoranze aventi titolo a un trattamento differenziato e, più in generale, le politiche multiculturali decreterebbero «un ritorno alla massa di anomalie e casi speciali che stabilirono privilegi e ineguaglianze sotto l'*Ancien régime*[37]. È compito dello stato garantire, piuttosto, la coesione sociale su basi del tutto neutrali e cieche alle differenze[38].

Ora, si è già visto come sia invece asserzione fondamentale della filosofia sottostante alle politiche multiculturali che le questioni di giustizia sono radicate nella cultura nella quale gli individui sono immersi. Ne segue che i diritti riconosciuti a ciascun cittadino devono essere rispondenti all'appartenenza e alle specifiche culturali di ciascuno[39].

735). In particolare, sembra emergere una contraddizione tra la negazione del riconoscimento della specificità culturale intranazionale e l'impegno a sostenerla, invece, a livello internazionale (a difesa dei tratti distintivi della cultura francese rispetto alle spinte omologatrici della globalizzazione commerciale, da un lato, e dal processo di europeizzazione dall'altro). Su questo secondo impegno cfr. P.-A. Taguieff, *La République menace (entretien avec Philippe Petit)*, Textuel, Paris 1996; H. Jallon e P. Mounier, *Les enragés de la République*, La Découverte, Paris 1999; J. Lacroix, *Les 'nationaux-républicains de gauche' et la construction européenne*, «Le Baquet», 15, 2000, pp. 157-168.

[37] C. Laborde, *Velo islamico e stato laico*, cit., p.59 L'idea per la quale diritti differenziati sarebbero espressione di uno spirito conservatore si veda. T. Todorov, *Du culte de la différence à la sacralisation de la victime*, «Esprit», 6, 1995, pp. 145-160.

[38] Cfr. J.-F. Spitz, *The concept of liberty in a* Theory of Justice *and its republican version*, «Ratio Juris», 7(3), 1994, pp. 331-347.

[39] Cfr. in particolare M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, Blacwell, Oxford 1983, trad. it. di G. Rigamonti, *Sfere di Giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987, e D. A. Bell, *Communitarianism and its Critics*, Oxford University Press, Oxford 1993.

Diritti, per così dire, sensibili alle differenze hanno avuto varie formulazioni, una delle più interessanti delle quali è quella offerta da Will Kymlicka[40]. Si tratta di una proposta multiculturalista interessante nella misura in cui cerca di combinare il rifiuto della visione del mondo comunitarista (valore intrinseco della culture) con un'attenzione ai problemi specifici causati dall'eterogeneità etnica, etica e culturale.

La prima distinzione rilevante operata da Kymlicka è quella tra 'restrizioni interne' e 'protezioni esterne'. I diritti della prima categoria hanno come scopo quello di proteggere l'integrità di un gruppo dalla scelte potenzialmente distruttive dei suoi membri (in contrasto con la tradizione e i valori localmente condivisi). Su questa base, diritti di questo tipo possono essere sospettati di determinare l'oppressione dei membri e dei loro diritti individuali, in pieno contrasto con l'ideale democratico di auto-determinazione. Alla seconda categoria appartengono i diritti miranti a proteggere un gruppo da possibili interferenze esterne (per esempio dalle decisioni politiche delle istituzioni centrali). Questa categoria di diritti può essere egualmente guardata con sospetto dai neutralisti, ma per ragioni diverse. La concessione di diritti di questo tipo potrebbe infatti minare l'impegno all'equità di trattamento tra gruppi, concedendo ad alcuni diritti che assumono la forma di privilegi.

Inoltre i diritti speciali possono variare a seconda del tipo di minoranza che ne fa richiesta. Anche qui la tassonomia proposta da Kymlicka, per quanto problematica, può essere d'aiuto. La prima classe di diritti che può essere distinta è quella dei diritti di autogoverno, propri delle minoranze nazionali autoctone (si pensi agli Indiani d'America, ai Baschi in Spagna o ai Gallesi in Gran Bretagna). Tali diritti (es. linguistici o amministrativi) hanno come scopo principale la salvaguardia della specificità culturale di un gruppo, di solito spazialmente circoscritto, dall'assimilazione alla cultura dominante.

La seconda categoria è associata ai gruppi di immigrati. Questi non hanno né il potere 'contrattuale', né l'ambizione di intraprendere processi di autodeterminazione. La posta in gioco consiste qui nelle modalità d'integrazione. Secondo la ricostruzione di Kymlicka, i diritti invocati dagli immigrati prendono spesso la forma di un tentativo di rinegoziare i termini dell'integrazione stessa, attraverso la concessione di spazi per ricreare alcune delle condizioni culturali del loro paese d'origine (abbigliamento, religione, modalità di preparazione del cibo e così via – diritti polietnici). Va notato che cadrebbero in questa categoria anche i cosiddetti cittadini di origine immigrata che avanzano rivendicazioni di integrazione a vario titolo connesse alla propria cultura di provenienza.

Una terza classe di diritti, trasversale ai tipi di gruppi di minoranza che li richiedono, consiste nei diritti di rappresentanza politica. La realizzazione di questa classe di diritti, concessi a compensazione di ingiu-

[40] W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, cit.

stificate esclusioni, può richiedere interventi sia sistemici (attraverso la rimozione degli ostacoli che impediscono, per esempio, a donne e membri di minoranze etniche di prendere parte alla competizione politica), sia temporanei come l'assegnazione di quote di rappresentanza a classi di cittadini storicamente marginalizzati (*affermative action*)[41]. Il ricorso a diritti di questo tipo potrebbe essere una strategia da impiegare in risposta alle rivendicazioni di inclusione e integrazione provenienti da cittadini vittime di esclusione in virtù sia della loro origine immigrata, sia della loro appartenenza a un qualche gruppo di minoranza 'autoctono'.

Su questo sfondo normativo, la domanda che sembra cruciale porsi a questo punto può assumere la seguente formulazione: concedere diritti di cittadinanza differenziata rischia di minare o di rafforzare la coesione sociale e la lealtà dei gruppi (e dei singoli cittadini) allo stato? La risposta a tale quesito deve essere costruita tenendo in considerazione le specificità delle fattispecie di diritti appena presentati.

Per quanto concerne i diritti di autogoverno, è stato sostenuto che la loro concessione rischierebbe di innescare una catena di relazioni di competizione tra forme di 'nazionalismo locale'[42]. Questo si tradurrebbe in una parcellizzazione del tessuto sociale con evidenti ripercussioni sulla coesione della comunità politica stessa. In particolare, la divisione di quest'ultima in gruppi parzialmente autonomi (si pensi a forme di federalismo) rischia di rendere difficile la giustificazione di politiche che siano nell'interesse nazionale (es. tassazione per emergenze o calamità naturali localizzate). Tuttavia, sembra altrettanto plausibile sostenere (con evidenza storica alla mano) che sopprimere le richieste di autonomia locale porta a forme di resistenza (a volte anche violente) e di rifiuto della legittimità delle istituzioni[43]. Se, viceversa, le richieste di diritti di autogoverno vengono concepite come rivendicazioni di autonomia all'interno di un quadro di riconoscimento dell'autorità dello stato quale interlocutore legittimo, sembra che la loro portata distruttiva dell'ordine sociale sia ridotta. A ben vedere, infatti, se si credesse che l'unità e l'omogeneità sostanziale della cittadinanza siano precondizioni fondamentali per giustificare legami di solidarietà civile, allora si dovrebbe anche esse-

[41] Va notato, per rendere piena giustizia all'argomento di Kymlicka, che questi diritti non sono concepiti come diritti collettivi (i titolari dei quali sono i gruppi), ma come diritti individuali di gruppo (diritti in capo ai singoli cittadini, ma garantiti in base all'appartenenza di gruppo). Cfr. W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, cit., cap. 3.

[42] Su questo si veda, per esempio, A. Schmidt, *The Menace of Multiculturalism: Trojan Horse in America*, Westport Conn., Praeger 1997 e C. Ward, *The Limits of 'Liberal Republicanism': Why Group-based Remedies and Republican Citizenship Don't Mix*, «Columbia Law review», 91(3), pp. 581-607.

[43] Cfr., tra gli altri, D. Weinstock, *Building Trust in Divided Societies*, «Journal of Political Philosophy», 7(3), 1999, pp. 287-307, e R. Lapidoth, *Autonomy: Flexible Solutions to Ethnic Conflict*, Institute for Peace Press, Washington 1996.

re disposti ad ammettere che l'unico modo per realizzare in modo congiunto coesione e pluralismo sia di autorizzare politiche secessionistiche.

L'accusa di contribuire alla frammentazione del tessuto sociale può essere indirizzata anche ai quei diritti che Kymlicka ha definito come polietnici. In particolare la concessione di 'esenzioni culturali' potrebbe essere accusata di portare all'erosione dello stato di diritto, mettendo in discussione il principio della certezza della legge di fronte a una miriade di casi particolari[44]. Per di più, si potrebbe andare avanti a sostenere, questo sembrerebbe incrinare il principio democratico fondamentale di eguaglianza di trattamento, erodendo così le basi della coesione sociale[45]. Si esporrebbe, inoltre, la stabilità delle istituzioni al rischio di una crescita continua di rivendicazioni, poste su di un piano inclinato orientato verso l'iscrizione nell'agenda politica di istanze potenzialmente opportuniste e auto-interessate. Come si è visto, questo rappresenterebbe un problema particolarmente serio per il modello di cittadinanza universale e di impegno istituzionale alla tutela del bene della collettività propri del repubblicanesimo francese.

Tuttavia, sembra altrettanto plausibile sostenere che la discussione pubblica di tali richieste 'private' può incoraggiare sentimenti di partecipazione da parte delle minoranze e, come risultato finale, corroborare la fiducia nelle istituzioni. Queste infatti non apparirebbero come aliene e intoccabili, ma come ospitali e aperte alla revisione critica. Per dirlo altrimenti, se la virtù principe dello stato di diritto è la certezza della legge, questa non può essere intesa come la sua sordità e immutabilità, a meno di supporre l'infallibilità dei legislatori. Le richieste di diritti polietnici, da questo punto di vista, potrebbero essere considerate come richieste di inclusione e partecipazione politica. La loro soddisfazione sarebbe quindi congruente con una politica di mantenimento e corroborazione della coesione sociale, contro forme di marginalizzazione.

6. Conclusione

Questo contributo è stato ispirato dal tentativo di offrire una trattazione analitica della questione circa le basi fondanti i legami di cittadinanza entro una comunità politica. Al fine di ricostruire due linee di risposta possibili, ho preso in considerazione le concezioni di persona e società, il ruolo delle istituzioni e il trattamento delle diversità proprie delle teorie politiche ispirate all'universalismo individualista, da un lato, e al particolarismo collettivista dall'altro.

[44] Cfr. J. Raz, *The Authority of Law. Essays on Law and Morality*, Clarendon Press, Oxford 1979.

[45] Cfr. B. Barry, *Culture and Equality*, cit.

Questa trattazione è stata condotta nella convinzione che lo stato di salute di una democrazia non si possa valutare sulla sola base delle qualità di giustizia delle sue istituzioni. La qualità delle relazioni orizzontali tra cittadini è di altrettanta importanza per assicurare stabilità e coesione sociale. Da questo punto di vista, l'accento che il pensiero repubblicano ha tradizionalmente posto sulle teorie della cittadinanza si rivela di particolare importanza[46].

Le riflessioni qui proposte vanno nella direzione suggerita da Bhikhu Parekh, secondo il quale il concetto di cittadinanza appropriato per le democrazie pluraliste contemporanee è «più differenziato e molto meno omogeneo di quanto abbiano immaginato i teorici politici»[47]. In particolare, l'incremento delle rivendicazioni di minoranza e dei fenomeni migratori (di breve e lungo periodo) ha incrinato la fiducia in un modello di cittadinanza 'per tutte le stagioni'. Le proposte dei multiculturalisti, e la seduzione che le politiche da esse ispirate esercitano anche in paesi tradizionalmente neutrali come la Francia, sembrano proprio dare voce alla perplessità che un simile modello sia capace di cogliere i problemi legati alla composizione delle cerchie di cittadinanza attuali. D'altro canto, le difficoltà di integrazione delle minoranze – evidenti in paesi a forte vocazione multiculturalista come gli Stati Uniti – sembrano mostrare che, se si decide di percorrere la china della concessione di trattamenti differenziati in nome dell'appartenenza culturale, si deve essere pronti anche a far fronte a possibili tensioni sociali e a una pesante ridefinizione dei legami di solidarietà civile.

Quanto ho offerto non va, ad ogni modo, al di là di un'analisi dei concetti e delle implicazioni normative della loro traduzione politica. Il test finale della capacità di certe politiche di creare o meno coesione sociale non può che essere svolto a livello sociologico, alla luce di variabili contestuali che difficilmente possono (e dovrebbero, credo) trovare posto all'interno di una teorizzazione normativa che abbia aspirazione di valenza trans-contestuale[48]. È all'approssimarsi di questo limite di competenza e desiderabilità che la mia analisi, di conseguenza, si arresta.

[46] Nonostante la tradizionale enfasi sulle teorie della giustizia, tale tesi non manca di sostegno anche in area liberale. Cfr. W. Galston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Duties in the Liberal State*, Cambridge University Press, Cambridge 1991; S. Macero, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community*, Oxford University Press, Oxford 1990.

[47] B. Parekh, *The Rushdie Affair: Research Agenda for Political Philosophy*, «Political Studies», 38, 1990, pp. 695-709; p.702. Per una critica al concetto di cittadinanza egualitaria e universale si veda anche J. Carens, *Culture, Citizenship and Community. A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford University Press, Oxford 2000, cap. 7.

[48] Per un'argomentazione estesa dei limiti dell'indagine teorico-politica cfr. E. Ceva, *Per una teoria politica della giustizia tra questioni di giustificazione e applicabilità*, «Teoria Politica», 23 (2), 2007, pp. 65-78; Id., *Giustizia e conflitti di valori. Una proposta procedurale*, Bruno Mondadori, Milano 2008, cap. 3.

METAMORFOSI ESAGONALI DELL'IDEA DI NAZIONE ALCUNE RIFLESSIONI

Giuseppe Goisis

1. Una sublime ambiguità

L'insieme delle mie riflessioni ruota intorno alla categoria di *ambiguità*, riferendola ad una cultura politica e filosofico-letteraria, quella francese, non solo favorevole, ma esaltatrice della democrazia, dei diritti dell'uomo e della laicità; e tuttavia tale cultura politica mostra l'impronta, sovente, di una sostanziale infedeltà a tali princìpi, pur affermati con perentoria nitidezza.

L'applicazione di tale categoria interpretativa sfocia in un giudizio di valore critico, ma anche lo postula *ab initio* e, per la verità, tale applicazione non è nuova, rinvenendosi, come filigrana, nella ricostruzione di alcuni 'spaccati' storico-politici, significativi e inquietanti, della Francia contemporanea[1].

Si può sostenere che analoghe ambivalenze e oscillazioni si trovano, come 'punti' straordinariamente normali, in altri aspetti della cultura, delle leggi e della politica della Francia; non si tratta, come alcuni ripetono, di ondeggiamenti insensibili, della semplice divaricazione tra ciò che viene enunciato, a volte proclamato, e l'effettività delle scelte compiute; la configurazione a me sembra molto più profonda, rinvenendo le sue radici nella costellazione semantica collegata alla Rivoluzione francese. Come hanno mostrato gli studi di A. Biral, i concetti stessi di «rappresentanza», «volontà generale» e «popolo» contengono una notevole dose di ambiguità, schiudendo le porte verso forme di plebiscitarismo irrazional-popolare, potenzialmente confluente in qualche morfologia di *cesarismo di massa*[2].

[1] Ad esempio, cfr. M. Curtis, *La Francia ambigua. 1940-1944: il governo di Vichy*, trad. di M. Sartori, Corbaccio, Milano 2004; in questo testo, si considera la legislazione antisemita dello Stato francese di Vichy, sia pur condizionato dalla coabitazione con la parte di Francia occupata dalle armate germaniche. In particolare, si analizzano criticamente i termini e i concetti di: «arianizzazione» e «detenzione», veri cunei semantici per discernere un'autentica persecuzione, ammantata da «servizio dello Stato e della legge».

[2] A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, F. Angeli, Milano 1999; Id., *Sulla politica*, Il Prato, Padova 2003.

Dino Costantini (a cura di) *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all'immigrazione*,
ISBN 978-88-8453-346-3 (print) ISBN 978-88-8453-350-0 (online), © 2009 Firenze University Press

Se si adotta, magari per ipotesi, l'orizzonte teorico appena delineato, molte questioni complesse possono venir districate; per esempio, la non sempre 'buona' funzionalità della laicità alla francese che, tramutata in una sorta di *foi laique* sacralizzante l'autorità dello Stato, si capovolge in un discreto appoggio alla 'rivincita di Dio' o, meglio, alla rivincita dei suoi pseudo-interpreti fondamentalisti (si considerino le vicende dell'Algeria, nella quale una somministrazione 'su misura' della laicità sembra aver lasciato mano libera all'attuale, impressionante, rigurgito di fondamentalismo).

La mia ipotesi è presto enunciata: uno dei 'capi della tempesta' delle ambiguità e degli ondeggiamenti evocati sarebbe costituito dall'idea, ancora 'organica' e mitologicamente unitaria, di *popolo*, avente uno dei suoi paradigmi costitutivi nell'opera di J. Michelet[3].

Bisognerebbe porre al centro della considerazione il fenomeno del *populismo*, inteso non nel senso generico del termine, ma secondo una configurazione particolarissima, associando cioè il populismo a quel che si potrebbe definire: *un sublime qualunquismo*, nella relativa indifferenza rispetto ad ogni formulazione politica troppo stringente e differenziante, con l'attitudine invece a presentare il popolo come *scaturigine di ogni virtù*, secondo il dettato di Rousseau, per il quale «il popolo s'inganna, non si corrompe»[4].

Non negherei dunque che in Michelet, Renan, Péguy e negli esaltatori del mito della *République* vi sia qualcosa di magnanimo, al contrario evidenzierei criticamente come vi sia in loro perfino un eccesso, uno scialo nel ricorso alla dimensione del sublime, con un insistente uso della retorica, che rischia di coprire i contorni reali che sagomano le questioni politiche[5].

Tutto accade come fosse all'opera *una dismisura di idealismo*, che si metamorfizza, e anche si rovescia, quando viene 'calato' nella prassi,

[3] J. Michelet, *Il popolo* (1846), Rizzoli, Milano 1989; quest'opera famosa, piena di fervore polemico e poetico, era destinata ad un pubblico vastissimo, che rispose con entusiasmo, affollando le lezioni di Michelet. L'anno successivo, lo stesso Autore pubblicò il primo volume della celebre *Storia della Rivoluzione francese* e il secondo volume uscì alla fine dello stesso anno.

[4] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale* (1762), a cura di G. Perticone, Mursia, Milano 2001, libro II, capp. VIII; IX; X, pp. 54-60; per le basi teoriche del populismo, cfr. N. Merker, *Filosofie del populismo*, Laterza, Roma-Bari 2009.

[5] Il *sublime qualunquismo* è illustrato, con una certa minuziosità, in G. Goisis, *Sorel e i soreliani*, Helvetia, Venezia 1983, cap. IV, testo al quale mi permetto di rinviare, anche a proposito del rischio di 'sfiguramento' della laicità; l'ambiguità dell'odierno costume, in Algeria e altrove, di ricoprire il volto femminile si manifesta come l'amaro frutto di una politica culturale ondeggiante: i volti femminili, che si celano dietro a una bandiera, rivelano l'emozione incontenibile di una protesta anticoloniale, ma anche la disfatta di una laicità spesso bivalente e strumentale, comportante un autentico 'svisamento' dell'umanità, ripiegata su di sé e come occultata: cfr. R. Prezzo, *Veli d'Occidente. Temi, metafore, simboli*, B. Mondadori, Milano 2008.

quando entra in contatto con una situazione di pronunciato antagonismo; le trasformazioni che subiscono le idee civiche di Mazzini, con la sua religione civile copiosamente strumentalizzata dal fascismo italiano, le metamorfosi che stravolgono e deformano Péguy, Sorel ed alcuni sindacalisti 'di azione diretta' dopo il drammatico caso Dreyfus: ecco alcune vicende singolarmente istruttive, sulle quali occorre tentare di riflettere, collocandole in un orizzonte più vasto.

In breve, a me pare che, quando una prospettiva filosofico-politica di tipo 'organicista' e idealista si scontra con un contesto politico drammaticamente conflittuale, si manifesti la tendenza a trasformare tali tipologie, reclamanti la *convergenza nel sublime*, in formule giuridico-politiche schiettamente controrivoluzionarie, anzi, *rectius*, squisitamente reazionarie.

2. La 'febbre esagonale'

Ci troviamo di fronte ad un fenomeno complesso, parte di quella 'deriva' che G.L. Mosse ha qualificato come «nazionalizzazione delle masse»; le masse, emerse con prepotenza sul proscenio della storia, sono state subito, almeno tentativamente, manipolate ed eterodirette, anche secondo i suggerimenti della nascente «psicologia delle folle» (possono forse far sorridere, oggi, le ricette assai empiriche fornite da G. Le Bon, ma è stata straordinaria, ai primi del Novecento, la fortuna dei suoi scritti, che fornivano consigli per convincere, eccitare e guidare quelle che allora venivano chiamate «folle», e che poi si comincerà a chiamare «masse»)[6].

La crescente impersonalità dello Stato e della politica – sempre più condensata in norme astratte ed apparati burocratici anonimi – acuisce le difficoltà di riconoscimento e identificazione dei cittadini che, in un vero e proprio clima di alienazione politica, non scorgono più la costituzione umana dello Stato, squisito *artificium* e potente astrazione, vero 'colpo di genio' della modernità filosofico-politica occidentale.

In tale vuoto simbolico e proiettivo, come tentativo di bilanciamento e correzione, nasce il *bonapartismo*, e in generale l'appello ad una leadership carismatica (con un carisma solo in parte frutto di secolarizzazione, ma anche di un contromovimento di ri-sacralizzazione); si tratta certo di un riconoscimento e di una identificazione *solo vicarie*: il cittadino si specchia nel leader, si sente da lui interpretato e potenziato, ma la sua forma d'esistenza e le sue aspirazioni differiscono oltremodo da quelle del leader; e tuttavia ne viene al cittadino un qualche appagamento, ed

[6] G. L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, il Mulino, Bologna 1976; G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, TEA, Milano 2004.

anche una nuova apparente simmetria, che i crescenti movimenti astrattivi, inerenti alla politica, avevano resa problematica[7].

Tra parentesi, non vorrei sfuggisse questo paradosso: il leader carismatico, che come un ospite rischioso affiora ad un certo punto nell'evoluzione dei sistemi liberali e democratici, è solo in parte una genuina correzione di rotta, rispetto al crescente abuso dell'astrazione; per un altro verso, la concentrazione nella figura del leader prosegue, e conduce al culmine le tendenze all'unificazione e alla convergenza.

In Francia, l'orientamento generale, europeo e in un certo modo mondiale, verso la costituzione di leadership carismatiche assume, fra l'altro, il volto del boulangismo, dal nome del generale Boulanger, i cui tratti sociali e, simultaneamente, autoritari sono stati evidenziati, in particolare, dai lavori di Z. Sternhell[8].

In verità, quello che affiora nell'orizzonte interpretativo di Sternhell è il formarsi di una peculiare mistura, capace di generare ebbrezza soprattutto in certi intellettuali, costituita dal *fattore sociale più il fattore nazionale*, non per semplice sommatoria, mediante invece una combinazione coordinata. Ma quale dei due fattori può risultare, in definitiva, prevalente?

Mi par chiaro che l'orizzonte generale sia quello garantito dalla Nazione, anzi dallo Stato, rappresentante unitario della Nazione; Stato e Nazione, dunque, disegnano il quadro, che dovrebbe conferire tutela e difesa, ma dettano anche i limiti nelle rivendicazioni dei lavoratori: le domande provenienti dalla società debbono essere vagliate, ed accolte solo se compatibili con le esigenze della grandezza nazionale e compattezza statuale.

Ora, studiando in particolare gli anni che vanno dal 1880 alle soglie della Prima guerra mondiale, lo storico delle idee non può che cogliere, con una certa inquietudine, gli slittamenti del nazionalismo verso un più o meno chiuso etnocentrismo, con sfumature addizionali di razzismo.

Fra gli altri, gli studi recenti di P. Basso e N. Giove mostrano un'antica gestazione e coabitazione, che riguarda la cultura francese in relazione alle mitologie della razza e del «sangue» (non assunto, ovviamente, nella sua caratteristica composizione chimica e in quegli aspetti che la biologia investiga, bensì come un microcosmo simbolico, manifestativo di pseudo-tendenze profonde, inerenti all'anima e allo spirito)[9].

[7] D. Losurdo, *Democrazia e bonapartismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

[8] Si veda, per un quadro introduttivo: Z. Sternhell, *Ni Droite, ni Gauche. L'idéologie fasciste en France*, Seuil, Paris 1983, pp. 273-7; in italiano, sono disponibili: Id., *Nascita dell'ideologia fascista*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2008; Id., *Né Destra, né Sinistra*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 1997.

[9] P. Basso, *Razze schiave e razze signore*, I, F. Angeli, Milano 2000, *ad indicem*; N. Giove, *Le razze in provetta. Georges Vacher de Lapouge e l'antropologia sociale razzista*, Il Poligrafo, Padova 2001.

Per quanto riguarda la coabitazione ricordata, destano perplessità le incertezze di Tocqueville, nelle lettere scambiate con Gobineau, e la mescolanza fra scientismo, socialismo e razzismo in un autore come Vacher de Lapouge. Giustamente, nella sua ricostruzione, H. Arendt sottolinea questi complicati precedenti, per i quali, come in una foresta intricata, si mescolano colonialismo, imperialismo e positivismo più o meno grossolano, sfociando nel razzismo e nella «mentalità totalitaria»[10].

Quel che amalgama, mi sembra, codesto *mix* efficacissimo: il nazionalismo, con sfumature che lo traggono, quasi lo travolgono in direzione di un punto di vista «etnarchico», cioè di dominio di un *ethnos* sugli altri; davvero aveva ragione il sociologo ed economista Dichter, quando sosteneva che «il nazionalismo è una malattia»[11]. L'idea che il nazionalismo sia una malattia richiama la bruciante «febbre esagonale», opportunamente rilevata dallo storico M. Winock, in importanti articoli sulla rivista *Esprit* e infine in un suo controverso volume riassuntivo[12].

Winock sottolinea l'attivismo esasperato che circola in Francia tra il 1880 e il 1900, creando un vero terreno d'incubazione, una specie di laboratorio a cielo aperto per le emozioni e le idee più radicali, conducendo ad una forma peculiare di pre-fascismo, o di para-fascismo (se per «fascismo» s'intende una particolare commistione del nazionale e del sociale, sotto il segno prevalente della dimensione nazionalista).

Winock, con singolare acribia, ridà voce alle posizioni esasperate di un socialista *sui generis* come E. Drumont, e bisogna ammettere che Drumont non è un'eccezione, giacché Sternhell, a sua volta, gli affianca Barrès, eletto deputato socialista indipendente a Nancy[13].

Guardando più profondamente, lo stesso motto, in Francia, di un'intera generazione: «né Destra, né Sinistra» – popolare tra le due Guerre mondiali, ma preparato in realtà nel ventennio prima dell'inizio del Novecento – evoca l'*unità organica del popolo*, ed anche, come ho ricordato, lo slancio pervasivo di mobilitazione e nazionalizzazione delle masse, che mal si comprende se non si coglie il suo principale obiettivo polemico: contro la democrazia liberale ed il suo nocciolo costituito dalla pro-

[10] H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004 (1951), parte I; cfr. D. Bidussa, *La mentalità totalitaria. Storia e antropologia*, Morcelliana, Brescia 2001; G. Cubitt, *The Jesuit Myth. Conspiracy theory and politics in nineteenth. Century France*, Clarendon Press, Oxford 1993; P.H. Hutton, *Popular Boulangism and the Advent of Mass Politics in France*, «Journal of Modern History», 2, 1974, pp. 277-295.

[11] E. Dichter, *Il nazionalismo è una malattia*, Ferro, Milano 1967.

[12] M. Winock, *La febbre francese. Dalla Comune al Maggio 1968*, Laterza, Roma-Bari 1988; Id., *Eduard Drumont et Cie*, Seuil, Paris 1982.

[13] Z. Sternhell, *Ni Droite, ni Gauche*, cit., pp. 272-292 e *passim*. Utili considerazioni in M. Crapez, *La Gauche réactionnaire. Mythes de la plèbe et de la race dans le sillage des Lumières*, Berg International, Paris 1997.

clamazione dei diritti, e anche contro la cultura e gli intellettuali disposti a sostenere la democrazia liberale.

Sternhell analizza in maniera puntigliosa movimenti ed associazioni, come la Lega della patria francese e le varie leghe dei patrioti, movimenti sfocianti in una vibrante predicazione antisemita e d'intolleranza, in genere, nei confronti degli stranieri e dei «meteci»[14].

Generica «ideologia francese», intrisa di oratoria patriottarda, come mostra di credere B.H. Lévy, a sua volta personaggio supermediatico, e permeato di non poca «ideologia francese», sia pure *sub specie universalitatis*[15]? Certo, qualche buona mossa critica Lévy l'azzecca, mettendo a segno contestazioni efficaci, anche se raramente circostanziate, ai danni di tanti 'allocchi', fanatici ed esasperati; ma il fenomeno mi sembra più complesso, entrando nel merito, per fare un solo esempio, di progetti per una nuova configurazione dell'*insegnamento*, un insegnamento orientato alla riscoperta dei valori patriottici, e in un modo straordinariamente radicale.

In questa compagnia, Sternhell si mostra singolarmente a disagio, e trova affinità elettive solo con i filoni, culturali e politici, dell'Illuminismo; ma i suoi avversari appaiono insidiosamente efficaci, attivandosi a coniugare «il libro con la spada». Con notevole coerenza, fondano e animano una rete di «società ginniche», protese a temprare non solo gli spiriti e i cuori, ma anche i corpi dei loro adepti e seguaci, arruolati, con particolare cura, negli ambienti giovanili.

In un tale contesto, si svolge un notevole tentativo di utilizzo 'a destra' della prestigiosa figura di Péguy, «un buon francese che vuole battersi», un polemista di razza e, cosa che non guasta, un uomo di carattere e sportivo. Si ricordi questa osservazione di G. Bernanos, a proposito di Péguy: «Non dobbiamo vantarci di essere francesi»; infatti, quello che i francesi sono non dipenderebbe solo da loro, cioè dalla volontà. Essi imiterebbero, lungo il gran fiume della storia e della tradizione

> [...] quell'uomo antico, mirabilmente proporzionato al mondo in cui viveva e all'ordine di cui era contemporaneamente debitore e creditore, per il quale l'onore non era né una religione, né una fede, ma qualcosa di connaturato alla vita stessa, qualcosa di eguale alla povera zuppa che consumava ogni sera[16].

[14] Ivi, p. 79.

[15] B.H. Lévy, *L'ideologia francese*, Spirali, Milano 1981.

[16] G. Bernanos, *Nous autres français*, Gallimard, Paris 1939, pp. 277-8; il pubblico italiano, per la saggistica etico-sociale di Péguy, ha a disposizione: C. Péguy, *La nostra gioventù. Il denaro*, a cura di D.B. Rigo, UTET, Torino 1972.

3. Qu'est-ce qu'une nation? *di Renan: l'oscillazione giunge al culmine*

Non c'è autore che abbia suscitato discussioni così appassionate, e interpretazioni tanto variegate, come Ernest Renan (1823-1892). La sua famosa *Preghiera sull'Acropoli* ha impegnato l'attenzione e la memoria di generazioni di studenti, ispirando, in Francia, una peculiare sensibilità religiosa, pervasa dal sentimento e da una morbida, sensuale ispirazione romantica.

Influenzato dal rigore filosofico e filologico delle Università germaniche, Renan si presenta come uno scrittore più orientato a proporre una *Weltanschauung* che ad elaborare una filosofia *als strenge Wissenschaft*.

Dal punto di vista politico, quello che qui ci interessa, Renan manifesta delle notevoli ambiguità, lasciando alle generazioni successive un'eredità complessa, capace di sciogliere gli stessi elementi del razionalismo e del positivismo *in un crogiolo romantico*; c'è in lui, innanzitutto, un certo *atavismo*, un richiamarsi ai valori ancestrali, fino all'originaria rivendicazione delle sue «radici bretoni»: «nato da genitori barbari, fra i buoni e virtuosi abitanti le rive di un mare fosco, irto di rupi, perpetuamente flagellato dalla tempesta»[17].

C'è ben altro: la valorizzazione di una specie d'idealismo emozionale, e anche di un tradizionalismo di tipo specificamente «celtico»; emerge un dilettantismo che brilla da un'intelligenza sagomata con molteplici sfaccettature, un dilettantismo capace di assumere, di volta in volta, impegni cangianti e reversibili; davvero Renan è il paradigma di quel singolare e diffuso atteggiamento che caratterizza gli intellettuali europei del periodo: *la reversibilità sovversiva*, sostenuta da un eccesso di spirito critico, che diviene gusto di negare continuamente. Renan ha tenuto in gestazione quella che è stata chiamata *génération du relatif*, la generazione che poi ha bruscamente svoltato verso la controrivoluzione, rappresentata da personaggi come M. Barrès, C. Maurras e P. Bourget[18].

Gli scrittori ricordati 'usano' Renan per delineare una specie di *comunitarismo*, fondato su predilezioni e gusti vincolanti, nel quale si staglia il tema di un riconoscimento istintivo, interpretato tuttavia come sforzo collettivo di assimilazione e integrazione socio-politica; il sospiro, proveniente dalla considerazione della brevità della vita individuale, si tramuta bruscamente in decisa subordinazione alla superiorità dell'«in-

[17] Per questo aspetto, e per gli altri collegati, Renan è stato valorizzato, e lo è anche oggi, da settori della Nuova Destra culturale: ad es., da A. De Benoist, *Visto da Destra*, a cura di G. Bacci, G. Fergola, M. Tarchi, Akropolis, Napoli 1981, pp. 355-367.

[18] P. Bourget, *Décadence. Saggi di psicologia contemporanea*, a cura di F. Manno, Aragno, Torino 2007, cap II, pp. 54-5; acutamente, Bourget nota come certe ambiguità, prima che in Renan e nella generazione di H.Taine e M. Berthelot, vivevano in determinate falde teoriche degli illuministi stessi, in certi passaggi degli scritti di Voltaire, e soprattutto di Rousseau.

tero sociale», la cui sopravvivenza e fisiologica espansione vengono giudicate come la legge suprema. Da questo giudizio, mi sembra scaturiscano tutte le conseguenze, giacché sopravvivenza ed espansione non potrebbero darsi senza la necessaria valorizzazione di uno sfondo comune, anche di carattere costrittivo.

Ricordavo sopra il binomio: «fucile e libro», binomio che va inteso nel quadro di uno spirito nazionalistico praticato come religione della patria, come educazione militare o pre-militare, non solo ginnica…[19].

L'alternativa che si schiude, una volta apprezzata la grande forza veicolata dalle masse e capito il loro ruolo imprescindibile: democratizzare le masse, che appariva fatica improba e rischiosa concessione alle loro dinamiche spontanee, o, ciò che sembrava più agevole e immediato, procedere ad integrare le masse medesime, nazionalizzandole e mobilitandole?

Certo, costituirebbe un grave errore proiettare sulla generazione di Renan e Taine posizioni che affiorano, con nitida configurazione, solo ulteriormente; ma in quella generazione, sono presenti elementi della sintesi che si manifesterà, netta e completa, negli anni successivi. In particolare, si delinea un certo raccordo tra la mentalità positivista e il patriottismo, slittante, per scivolamenti successivi, verso il nazionalismo; non si tratta della semplice gerarchizzazione dell'«intero sociale» affermato come superiore alla mera individualità: s'insinua una bruciante passione, emerge il nazionalismo come *narrazione travolgente, esclusiva e gelosa, come ogni passione esasperata*; gli stranieri non trovano posto, o un posto ben ristretto, nella 'veduta corta' dell'incipiente nazionalismo, e affiorano accenti sempre più aspri nei confronti di quell'universalismo che si comincia a definire: «illusione umanitaria»[20].

Renan, a volte, sembra far coincidere la democrazia con la mediocrità, e questo giudizio non è stato ininfluente sulla generazione successiva, attratta, come ho detto, dal suo relativismo e dilettantismo; inoltre il tema, ripetuto in maniera incalzante, della *decadenza* ha ispirato una reazione molto vivace nella gioventù francese, che tendeva a far coincidere tale *decadenza* con le difficoltà coeve del liberalismo, alle prese con una società di massa inedita e slanciata in una tumultuosa espansione (in simile modo ragionerà E. Psichari, l'autore del *Viaggio del centurione*, nipote dello stesso Renan, che sosterrà il dovere di ricollegarsi alle

[19] G. Bensoussan, *Genocidio. Una passione europea*, Marsilio, Venezia 2009, pp. 121-2.

[20] C. De Boni, *Scienza e utopia in Francia dopo Comte*, in M. Donzelli, R. Pozzi (a cura di), *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Ottocento e Novecento*, Donzelli, Roma 2003, pp. 253-267; ogni mito conterrebbe, almeno potenzialmente, elementi d'intolleranza, violenza e perfino distruzione: C. Diddi, V. Piattell, *Dal Mito alla pulizia etnica*, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole (FI) 1995.

generazioni precedenti, per contestare le contraddizioni della generazione dei padri).

Inoltre, uno spettro circola per la Francia: la dura sconfitta di Sedan, sconfitta intesa, sovente, come risultato di un'eccessiva libertà anomica, e come l'esito di una cultura politica imperniata su di uno Stato debole, con gli egoismi scatenati e protesi ad assediarlo. Così il nuovo nazionalismo in parte deriva dalla debolezza e dalle amplificazioni retoriche del patriottismo 'in stile 1848', in parte lo critica e si propone di sostituirlo, in quanto quel più antico patriottismo è percepito come 'troppo' universalista: si passa dunque, senza che l'opinione pubblica avverta il rilievo di tale passaggio, da una prospettiva, magari troppo oratoria e perfino demagogica, ma comunque tendenzialmente *inclusiva* ad una prospettiva orientata all'*esclusione*, se non all'*espulsione*.

Ho ricordato il mito di Jacques Bonhomme, l'eterno contadino francese, il 'ronzino' dalla struttura solida, che, come ricordava Bernanos parafrasando Péguy: «Realizzava con naturalezza grandi cose, morendo sul lavoro quotidiano con la vergogna di non averlo condotto a termine»; ora, è proprio tale radice del buon paesano («radice» e «razza» avrebbero la stessa etimologia, rimarca Péguy) che costituisce la stoffa del buon francese, «che vuole battersi»; il contrario, è costituito dal fenomeno del *déracinement*: gli uomini dello sradicamento sarebbero ormai milioni, e Péguy sottolinea: «Quando un uomo non pecca, è incapace di peccare, vuol dire che non è cristiano e non può entrare nel sistema della cristianità»; e, con una mossa repentina e temeraria, aggiunge: «Si tratta di una città. Un cattivo cittadino ne fa parte, un buon forestiero no. Un tedesco virtuoso non è francese, un francese malvagio è francese»[21].

Un passaggio rilevante da un sistema di valori 'aperto' ad un sistema più rigidamente configurato mi pare sia costituito dalla conferenza tenuta da Renan nel 1882, alla Sorbona: *Che cos'è una nazione?*, con gli approfondimenti aggiuntivi della conferenza del 1883, tenuta dallo stesso Renan, al Circolo Saint-Simon.

> L'uomo, signori, non si improvvisa. La nazione, come l'individuo, è il punto d'arrivo di un lungo passato di sforzi, di sacrifici e dedizione. Il culto degli antenati è fra tutti il più legittimo: gli antenati ci hanno fatti ciò che siamo. Un passato eroico, grandi uomini, gloria (mi riferisco a quella vera), ecco il capitale sociale su cui poggia un'idea nazionale.[22]

Il risolvere in termini di *heritage* la storia di una nazione: ecco il punto della «visione del mondo» renaniana che impressiona, oltre ai ricor-

[21] Cit. da S. Lanaro, *Introduzione* a E. Renan, *Che cos'è una nazione?*, Donzelli, Roma 2004, p. XXVII.

[22] Renan, *Che cos'è una nazione?*, cit., p. 16.

dati Barrès, Maurras e Bourget, anche Massis, teorizzatore della «difesa dell'Occidente» e anche Sorel, fra i cui primi scritti brillano, per importanza, alcuni testi dedicati al «sistema storico di Renan».

La sua celebre conferenza si apre con un'esaltazione, caratterizzata da una qualche enfasi, della vita e dell'organicità: «Noi stiamo per trattare i vivi come normalmente si trattano i morti», ma non è all'opera un'autopsia, un tentativo di anatomizzare il presente…[23].

Il progetto d'imparzialità sembra, comunque, travolto da tutte le parti; il lettore però è rassicurato, non si commetterà l'errore più grave: «confondere la razza con la nazione». Con grande erudizione, Renan mostra l'incongruità del punto di vista «razziale», o meglio «razzistico»; si argomenta piuttosto come ogni nazione sia frutto di una sedimentazione stratificata nel tempo: «La nazione moderna è un risultato storico prodotto da una serie di fatti convergenti nella stessa direzione»[24].

Nella prima parte, che si conclude con l'affermazione circa l'insufficienza di un puro approccio razionalistico, sono contenuti riferimenti a varie nazionalità, come la Turchia, l'Italia ed anche la Svizzera, «che ha tre lingue, due religioni e tre o quattro razze», lasciando intendere che se il punto di vista razzistico è una deformazione conducente a conclusioni spiacevoli, è pur vero che le razze hanno una loro consistenza innegabile.

Si smentisce, nel prosieguo dello scritto, che la nazione coincida con una dinastia, o con una conquista iniziale; si ribadisce che la razza esiste, ma dà luogo ad una divisione solo superficiale ed artificiale: «Bisogna riconoscere che all'interno delle tribù e delle città antiche, l'elemento della razza aveva un'importanza di prim'ordine»[25]. Al proposito, Renan fa riferimento alla «tribù israelitica», e qui occorre ricordare, tra parentesi, una certa rispettosa simpatia di Renan per l'antico Israele, evidente nei suoi studi e nella sua impostazione da erudito e bibliotecario: quel che è in questione è piuttosto la coerenza delle sue idee, e dove essa orienti, piuttosto che la 'generosità' delle sue opinioni soggettive.

Tale 'generosità' lo spinge a scrivere: «La considerazione etnica non ha avuto alcun ruolo nella costituzione delle nazioni moderne», aggiungendo: «La verità è che non esiste la razza pura», ma subito dopo precisa che: «Per gli antropologi, la razza ha lo stesso significato che ha in zoologia; indica una discendenza reale, una parentela di sangue», e afferma ciò trascinato da una specie d'inesorabile determinismo, connesso alla «logica» di quel tipo di positivismo[26].

Dunque, la razza, in una prospettiva storica, è sottoposta ad un eterno divenire, «si fa e si disfa», e man mano che la civilizzazione progredi-

[23] Ivi, p. 3.
[24] Ivi, p. 7.
[25] Ivi, p. 9.
[26] Ivi, p. 11.

sce, l'elemento razziale «va perdendo sempre più importanza»[27]. Il fatto che Renan, in maniera martellante, ribadisca le sue convinzioni, significa che ne comprende il rilievo; se per i roditori o i felini può valere il criterio del «misurare il cranio della gente per poi prenderla alla gola», questo criterio grossolano non varrebbe per l'umanità, per la quale: «La razza non è tutto», anzi forse, lascia intendere Renan, non è il fattore principale, anche se la sua esistenza appare irrefutabile.

«Ecco, la politica fondata sull'etnografia non fornisce sicurezze»: su questo punto, l'Autore insiste oltremodo, argomentando che la natura recente dell'etnografia la costituisce come una scienza «assai interessante», ma poco sicura[28].

Quel che però il lettore coglie è soprattutto l'irresistibile ascesa delle masse, intesa come l'affermarsi oscuro di Calibano, che sottrae a Prospero il tepore della sua cultura e il conforto dei suoi libri; e, in più, viene avvertito il gioco, senza fine, degli stereotipi brillanti, solo apparentemente capaci d'illuminare il fondo complesso delle questioni, in un vorticoso avvitamento di coppie oppositive, che tentano di configurare un 'temperamento francese' contrapposto ad uno tedesco: *sol* contro *race*, *forme* contro *mouvement*, *raison* contro *instinct*, *clarté* contro *obscurité*, *mesure* contro *chaos*, *statisme* contro *dynamisme*… Si potrebbe tracciare una storia di queste contrapposizioni, di queste grandi categorizzazioni ideali, da Renan a Bergson[29].

Renan nega inoltre che la considerazione esclusiva del fattore linguistico, nel definire la base della nazionalità, sia esente da rischi e inconvenienti; ciò che ha sostenuto a proposito della razza, dovrebbe essere ripetuto per quel che riguarda la lingua, e così, per approssimazioni successive, Renan (dopo avere sottolineato che neanche la religione, la comunanza di interessi, la geografia e le ragioni strategico-militari siano gli elementi definienti di una comunità nazionale) perviene al suo tentativo di configurazione, in positivo, del principio nazionale: «una nazione è un'anima, un principio spirituale», legata a una storia di conquiste e realizzazioni, ma anche di «mali sofferti insieme», «giacché la sofferenza comune unisce più della gioia»[30]. Dunque, la nazione è uno sforzo comune, «una grande solidarietà», è, in conclusione, «un plebiscito di tutti i giorni» (*plébiscite de tous les jours*)[31].

Renan, contemplando il cammino percorso, comprende il rilievo dell'aver eliminato le astrazioni metafisiche e teologiche, ma poi cosa rimane? «Resta l'uomo, i suoi desideri, i suoi bisogni», e se è vero che ogni nazione non è qualcosa di eterno ed è destinata a partecipare alla «co-

[27] Ivi, p. 12.
[28] Ivi, p. 12.
[29] E.M. Lipiansky, *L'identité française*, Erasme, Paris 1991, p. 127.
[30] E. Renan, *Che cos'è una nazione?*, cit., p. 16.
[31] Ivi, p. 16.

mune opera della civiltà, apportando una nota al grande concerto dell'umanità», è anche da sottolineare che queste dissonanze, o questi pericoli, si dissolvono in quell'insieme che la nazione rappresenta; la nazione rappresenta: «una grande aggregazione di uomini, sana di spirito e generosa di cuore, crea una coscienza morale», con la legittima richiesta di sacrifici e di dedicazione da parte dell'individuo, a vantaggio di tale comunità[32].

Nella successiva conferenza al Circolo Saint-Simon del 1883, Renan riprende il tema, considerando in particolare l'ebraismo «come razza e come religione»; e qui si manifestano le difficoltà della sua concezione, dinamica e fervorosa, di nazione. Circola perfino un certo filo-ebraismo, non di gran moda nella Francia di allora: si sottolinea, ad esempio, come l'ebraismo sia «una grande religione»[33]. E tuttavia, facendo leva sul polo universalista della tradizione ebraica, non viene concessa al popolo ebraico che l'attitudine all'assimilazione, dato che, ormai, «tutte le religioni locali e nazionali sono scomparse»[34].

Se la fedeltà alla Legge, da sola, sembra aver operato il 'miracolo' di una straordinaria continuità per quel popolo, ora si tratterebbe di valorizzarne l'implicito dettato universalistico, essendo stata la Legge introdotta per tutti gli uomini; forte dell'autorità di Dione Cassio e di altri commentatori antichi, Renan conclude che l'unica possibilità, per gli Ebrei, è quella dell'assimilazione alle diverse nazioni, in armonia con il decreto dell'Assemblea nazionale del 1791, che stabilì l'emancipazione degli Ebrei, «occupandosi pochissimo della razza».

Renan, che per dieci anni era stato addetto alla collezione dei manoscritti ebraici della Biblioteca nazionale, entrando quindi in contatto con gli studiosi israeliti di tutto il mondo, aggiunge queste parole, *solo apparentemente ottimiste ed emancipatrici*:

> L'Assemblea nazionale ritenne che gli uomini dovessero essere giudicati non per il sangue che scorre nelle loro vene, ma per il loro valore intellettuale e morale. Affrontare tali problemi dal lato umano rappresenta la gloria della Francia. Compito del XIX secolo è di abbattere tutti i ghetti, e non mi congratulo con coloro che altrove cercano di rialzarli. La razza ebraica ha reso al mondo i più alti servigi. Assimilata alle diverse nazioni, in armonia con le diverse unità nazionali, continuerà a fare in avvenire ciò che ha fatto nel passato. Attraverso la sua collaborazione con tutte le forze liberali dell'Europa, essa contribuirà egregiamente al progresso sociale dell'umanità[35].

[32] Ivi, pp. 17-8.
[33] Ivi, p. 99.
[34] Ivi, p. 101.
[35] Ivi, p. 114.

L'ambiguità, la polisemia caratteristica di alcuni testi renaniani s'evidenzia anche in un singolare episodio: quando, il 22 giugno 1987, s'insediò la Commissione del Codice e della nazionalità, voluta da J. Chirac, composta da intellettuali di spicco tra cui il sociologico A. Touraine e l'antropologo E. Le Roy Ladurie, ci si sforzò di stabilire i criteri per le modalità di accesso alla cittadinanza francese, in anni caratterizzati da impetuosi processi migratori. Quando la questione si concentrò sulle procedure di scelta per la nazionalità francese, scoppiarono discussioni, anche piuttosto accese, e molti intervenuti si richiamarono a *Che cos'è una nazione?*, e ciò a sostegno di opinioni antitetiche, a volte diametralmente opposte: forse un segno, un sintomo della possibilità di 'usi' controversi, ed anche avventurosi, di cruciali tesi di Renan.

Del resto, nei suoi testi filosofici, ho sorpreso questa singolare ammissione: «On ne crée rien avec un texte que l'on comprend trop exactement»[36]. E tutto ciò ci fa riflettere sulle oscillazioni semantiche che contraddistinguono la parola, quella parlata come quella scritta, solo apparentemente più univoca; le parole possono essere *finestre e ponti*, ma anche, con drammatiche conseguenze, *mura e fossati*: tali alternative rinviano alle delicate responsabilità degli intellettuali, ma anche a quelle di ogni uomo, impegnato nello sforzo, paradossalmente difficile, di approssimarsi alla propria compiuta, totale umanità[37].

4. *Un caporale così funesto…*

Gli scrittori citati, con le caratteristiche oscillazioni ed ambiguità, non sembrano rappresentare, comunque, un versante teorico consolidato; ciò che impressiona, e che ho sinteticamente tentato di ricostruire, è il costituirsi delle loro idee come 'materiale franoso', il cui smottamento avrebbe consentito, in tempi successivi, l'integrarsi di varie tipologie della Destra.

Non considero gli scrittori più umorali, pieni di furore disperato, come Céline, che scrive per rimandare la propria morte e per 'scannare i lettori', e neppure considero il Cioran del 1935-6, ammiratore sfegatato di Hitler, perché preda di un sulfureo pessimismo[38].

[36] E. Renan, *Scritti filosofici*, a cura di G. Campioni, Bompiani, Milano 2008, p. 1316.

[37] La ricerca di un'umanità totale e disalienata, oltre ogni mutilazione e automutilazione, è ben presente in F. Fanon, *I dannati della terra*, a cura di L. Ellena, pref. di J.-P. Sartre, Einaudi, Torino 2007, p. 228 e *passim.*

[38] Le *Bagatelles* di Céline sono l'opera di una furia: «Io non mi diverto che nel grottesco, ai confini della morte»e «potrei riempire un manicomio con i miei ricordi»; aggiunge: «Tutto è caos infetto», perché metafora dell'eterna difettività dell'uomo. Così conclude: «L'incantesimo, la magia, è prima dei quindici anni. Dopo, siamo noi»; considerazioni raccolte da M. Alberghini, *Céline gatto randagio*, Mursia,

Mi rivolgo, invece, alla tremenda lucidità con la quale Hitler stesso affronta, decisamente, la questione della nazionalità[39]. Mentre nei suoi testi autobiografici, o nei quali sono contenute le idee più 'private', Hitler fonda la nazione esclusivamente sulle mitologie dell'identità etnica, in questi colloqui scopre la sua ulteriore finalità: superare il vecchio nazionalismo attraverso una rivoluzione incentrata sulla razza, facendo coincidere e risolvere *la nazione entro la razza*.

> Il concetto di nazione si è svuotato. Mi sono riallacciato a questo concetto per motivi di opportunità storica. Ma sin dall'inizio mi era chiaro che potevo servirmene soltanto provvisoriamente. La nazione è un espediente della democrazia e del liberalismo. Dobbiamo cancellare questo falso concetto e sostituirlo con quello politico, non ancora logoro, di razza. Non saranno i popoli storici a determinare il futuro concetto di ordine, bensì il concetto di razza celato dietro tale concetto di ordine[40].

Ho parlato di tremenda lucidità, e non a torto, credo, se si considerano, con gli occhi della mente, queste dense righe; il concetto di nazione è ricollegato al liberalismo e alla democrazia, e dunque all'eredità storica della Rivoluzione francese; la nuova rivoluzione, che viene vaticinata, da un lato cresce sulla rivoluzione precedente, dall'altro ne contesta e demolisce i presupposti, in ragione anche dell'obsolescenza che tali presupposti tende a consumare, nella novecentesca società di massa. Cosicché si presenta, a parere di Hitler, una situazione a chiasmo: da un lato il Nazionalsocialismo non ci sarebbe stato senza la Rivoluzione francese, dall'altro lato il Nazionalsocialismo stesso mira a presentarsi come *l'antitesi globale della Rivoluzione francese*, in particolare della seconda articolazione ideale del suo trinomio: l'eguaglianza.

Nelle righe che seguono, invece, affiora un tema ancor più radicale: un possibile stile di *violenza contro la storia*, una violenza connotata da *hybris* metafisica:

> Naturalmente so benissimo che la razza in senso scientifico non esiste; ma come politico, ho bisogno di un concetto che mi permetta di annullare l'ordine esistente *finora basato sulle connessioni storiche*, per imporre un ordine antistorico del tutto nuovo e per dargli delle basi intellettuali. Le nazioni sono le forme visibili e concrete della storia. Pertanto devo riplasmare queste nazioni in un assetto superio-

Milano 2009.

[39] H. Rauschning, *Colloqui con Hitler*, cit. in A. Campi, *Nazione*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 185-6; affermazioni di A. Hitler riprese in G. Borgognone (a cura di), *Storia della Shoah*, V, UTET, Torino 2006, pp. 49-50.

[40] G. Borgognone (a cura di), *Storia della Shoah*, cit., p. 49. Cfr. L. Pellicani, *Lenin e Hitler*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

> re, se voglio sbarazzarmi del guazzabuglio di un passato storico diventato assurdo. E per questo mi serve il concetto di razza! Esso prenderà il posto dei vecchi concetti e darà la possibilità di realizzare nuove combinazioni di idee. Con il concetto di nazione, la Francia portò la sua grande rivoluzione al di là dei propri confini; con il concetto di razza, il Nazionalsocialismo effettuerà la sua rivoluzione, finché non realizzerà un nuovo ordinamento del mondo.

Nelle righe riportate sopra, mi pare si possa cogliere la deviazione rispetto ad un approccio scientista e pseudo-positivista al problema della razza, sostituendo tale approccio con un orizzonte mitologico, simbolico e dunque capace di mobilitare le masse; decisamente, l'assunzione del tema della razza prende il volto di un'escogitazione accorta, perfino astuta.

Nel brano conclusivo che ora riprenderò, per fornire la citazione completa, Hitler mette a nudo l'ambiguità, anche biologistica, di tanti richiami al popolo; rovesciando le parti, sembra lasciare il nudo *bios* ai suoi nemici, per procedere invece, lui stesso, ad inquadrarlo in una robusta rete simbolica ed ideale:

> Il concetto di nazione rappresentò qualcosa di rivoluzionario nei confronti degli Stati feudali che, da un punto di vista storico, si basavano unicamente sulla dinastia, ed *introdusse un concetto biologico, il concetto di popolo*. La nostra rivoluzione rappresenta un passo ulteriore o, ancor meglio, il passo decisivo verso il superamento dello storicismo e per il riconoscimento di valori puramente biologici. Io propagherò in tutta l'Europa e in tutto il mondo questa nuova cerchia di eletti che è il Nazionalsocialismo in Germania. Questo processo di disgregazione e di ri-stratificazione si svolgerà in ogni nazione, anche in quelle più antiche e salde[41].

Con slancio profetico, il leader del Nazionalsocialismo proclama l'avvento di un'età degli Eroi, contrapposta allo spirito dei Commercianti, manifestando, ancora una volta, uno degli aspetti più profondi della temperie fascista: la lotta senza fine, ed anche vana, contro l'usurocrazia e la plutocrazia:

> Riaffiorerà la parte attiva della nazione, quella battagliera, quella nordica e si eleverà al di sopra di questi bottegai e pacifisti, questi puritani e affaristi, diventando l'elemento dominante. Nessun Dio degli ebrei proteggerà le democrazie da questa rivoluzione che sarà l'esatto opposto della Rivoluzione francese.

[41] Ivi, p. 50; il corsivo nelle citazioni è mio.

Quest'ampia citazione merita una breve valutazione finale: il razzismo è davvero *una brutta storia*, ma a tale storia apparteniamo e comunque, anche come umanità europea, ne siamo permeati e, in una certa misura, inquinati. Contro la *violenza invisibile* (S. Zizek), contro l'oblio della giustizia, e non solo degli aggiustamenti equitativi, occorre riprendere, quotidianamente, la lotta contro il 'male' sociale e politico, contro l'ingiustizia, appunto. La «globalizzazione asimmetrica» rigenera le forme più antiche dell'ingiustizia, modifica l'odierno senso del tempo, incrinando «stabilità» e «durata», e imponendo il predominio delle «vedute corte»[42].

Rispetto a questi temi, gli autori sinteticamente analizzati mostrano un'ambiguità che non solo non riescono, da se stessi, a chiarire, ma che spesso non sono neppure in grado di registrare. Su questo punto, competono due importanti studiosi delle idee politiche: Z. Sternhell e I. Berlin. Per il primo, in breve, solo un intelligente e sapiente *multiculturalità* può fronteggiare i ricorsi del razzismo, ma per garantirla occorre non deflettere dall'Illuminismo e, comunque, dal Razionalismo, uniche ancore di salvezza nel mare tempestoso dell'emotivismo e dell'arbitrarismo capriccioso; il secondo valorizza invece il pensiero politico romantico, a partire da Herder, minimizzando l'ambiguità delle figure evocate sopra, giungendo ad ammirare, per certi versi, il vigore contestativo di un Sorel e perfino le critiche alla Rivoluzione francese di un De Maistre[43].

6. Ancora uno spunto, per concludere

Quando evochiamo il termine e il concetto di cittadinanza, occorre esser consapevoli della sua ambiguità: esso evoca, simultaneamente, meccanismi di esclusione, ma anche di inclusione. Nell'ambito delle pratiche sociali, non si traduce in un concetto giuridico, bensì in un concetto eminentemente politico, nel senso che il termine *politeia* assumeva per Aristotele, indicando, ad un tempo, l'assieme dei cittadini e il sistema delle istituzioni che scandiscono le regole di appartenenza alla comunità.

La cittadinanza, già nella prima elaborazione datane da T. H. Marshall nel 1950, si trova così all'incrocio di categorie come Stato, sovranità e popolo e, negli ultimi anni, si è configurata sempre di più come cittadi-

[42] Una critica dell'odierno clima di ingiustizia, col divaricarsi della forbice delle disuguaglianze, è contenuta in S. Piazza, *La cittadinanza improbabile*, CLEUP, Padova 2009: s'illustra la riaffermazione di una «società a caste».

[43] Z. Sternhell, *Contro l'Illuminismo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, pp. 308-310; 358-360; 470-6; 548-560. Cfr. I. Berlin, *L'età romantica. Alle origini del pensiero politico moderno*, a cura di H. Hardy, Bompiani, Milano 2009, cap. 3 e *passim*.

nanza declinata al plurale, *come cittadinanza multiculturale*, a partire almeno dalla metà degli anni Novanta del secolo trascorso.

La cittadinanza, come mostra A. Honneth, è rivendicazione, riconoscimento concesso ma anche traguardato al termine di lotte, è infine l'assieme delle più preziose virtù civiche; nell'approccio comunitaristico, la cittadinanza tende ad identificare i *valori* con i *diritti*, esaltando in particolare i valori del 'patriottismo' delle regole e della Costituzione.

L'ambiguità consiste, con più precisione, nel configurarsi la cittadinanza come una specie di macchina per determinare le *differenze,* ma per procedere anche all'*omologazione*; in una tale chiave, si delinea un ordine, perfino una gerarchia fra i cittadini e gli stranieri, distinguendosi, in molti contesti pratici, i cittadini per genere, censo e posizioni assegnate dalla macchina ricordata, indipendentemente dai valori personali. In breve, si tratta di un potente, e finora insostituito, filtro sociale, descritto da C. Taylor e da altri; e tuttavia H. Arendt mette in guardia dall'assumere tale filtro come lo sfondo decisivo, il 'tribunale' senz'appello delle società: proprio l'esperienza, immane e crudele, che si può evidenziare a partire dal totalitarismo, dimostra copiosamente che uomini, tagliati fuori ed esiliati dalla cittadinanza, non hanno letteralmente più sponde, rimanendo privati di ogni garanzia e riconoscimento giuridico[44].

In conclusione, occorre, in quest'ambito delicato, urgente e decisivo, una nuova cultura dei diritti e, di conseguenza, una nuova linea politica, tale da configurare un'unità che rispetti le differenze, nei termini di una convergenza da attuare gradualmente, e senza voracità assimilative. Per far ciò, occorre comprendere che l'ospitalità non è un semplice codicillo dell'etica, ma ne è il cuore e il nocciolo: «L'etica è l'ospitalità»[45]. Ma per entrare in quest'ordine di risoluzioni e idee, occorre che noi, esseri umani, *ricordiamo, soprattutto, la nostra umanità, e dimentichiamo tutto il resto*, giacché lo straniero non ha adeguata protezione e garanzia, e la sua situazione è oltremodo incerta…

Nella politica della cultura francese, nessuno, forse, come P. Ricoeur ha chiarito i valori etici ma anche giuridici che sono in gioco quando si affronta il tema dell'accoglienza dello straniero[46].

Ricoeur parte da un'ermeneutica, sottile e profonda, della Bibbia, il codice dell'Occidente, ma non solo dell'Occidente, e ne ricava il seguen-

[44] Su tali decisive questioni, cfr. R. Castel, *La discriminazione negativa. Cittadini o indigeni?*, Quodlibet, Macerata 2008; T. Todorov, *La paura dei barbari*, Garzanti, Milano 2009; E. Balibar, *Le frontiere della democrazia*, manifesto libri, Roma 1993; F. Gauthier, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution*, PUF, Paris 1992; M.C. Nussbaum, *Lo scontro dentro le civiltà*, il Mulino, Bologna 2009.

[45] J. Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, Paris 1997, p. 42; Z. Bauman, *La società sotto assedio*, Laterza, Roma-Bari 2005, parte I.

[46] P. Ricoeur, *La condizione di straniero: punti fermi per l'accoglienza*, «Vita e Pensiero», 5, 2008, pp. 45-57; Id., *Percorsi del riconoscimento*, R. Cortina, Milano 2005.

te punto fermo: «siamo tutti stranieri», se non lo siamo lo siamo stati, o lo potremo essere; se non lo siamo noi, lo saranno stati i nostri avi, o potranno esserlo i nostri discendenti. Siamo dunque «stranieri alla prova dello straniero», e la nostra fantasia, giuridica e politica, sembra sfidata dal diritto di ospitalità, in un vero e proprio labirinto, in un intreccio complesso di regole, in parte ottemperate ed in parte disattese.

Con mano ferma, Ricoeur traccia un'ampia fenomenologia dei vari tipi di «straniero»; il *visitatore*, gradito perché reca un incremento dei commerci; l'*immigrato*, che chiede qualcosa suo malgrado; infine il *rifugiato*, analogo al «supplice» antico, che non chiede, ma invoca, richiamando la figura del «supplice», caratteristica della tragedia greca.

Ricoeur, giustamente, insiste sui *fantasmi* che ospitano l'immaginario collettivo, a proposito degli stranieri: lo straniero come fomite d'insicurezza, di potenziale trasgressione delle regole e, perfino, di terrorismo (occorrerebbe, per essere buoni ospiti di un luogo, conoscere bene i fantasmi che vi s'annidano).

L'ideale rimane, comunque, quello dell'*abitare insieme*, secondo una configurazione pacifica che leghi territorio e popolo, con la piena libertà di circolare e commerciare e con la sicurezza di ricevere cure e provvidenze, senza eccezioni. Ricoeur ricorda, a tal proposito, *Per la pace perpetua* (1795) di Kant: in questo opuscolo si afferma solennemente il diritto di visita e anche di ospitalità, comprendendo in tale concetto l'alloggio, il nutrimento e anche la conversazione: il filosofo germanico intendeva così sottolineare l'*associazione di comunicazione*, un diritto/dovere che corregge, entro l'umanità, la dissimmetria originaria stabilita tra gli abitanti di un luogo e chi, in quel luogo, sopravviene da fuori. C'è un'analogia con il lavoro di traduzione: in un'analoga maniera, si parificano, un po' alla volta, le condizioni dell'ospitante e dell'ospitato.

Altra condizione, sottolinea Ricoeur, è quella dello straniero come immigrato, come visitatore obbligato, impiegato spesso come mano d'opera poco qualificata, e in lavori, sottolinea il filosofo francese, che gli abitanti locali tendono a scansare[47]. Allora, tale lavoro si colloca nel regno della necessità, reclamando tuttavia la dovuta tutela da parte dei sindacati e dello Stato, anche se per caso le persone straniere non godano ancora la pienezza dei diritti di cittadinanza (si pensi a coloro che, dopo la scadenza di un contratto, intendono ritornare nei loro paesi e presso le loro famiglie).

Il clima di sospetto e diffidenza che ho ricordato sopra si cristallizza in vera e propria xenofobia: così i meccanismi di esclusione *trasformano la differenza in rifiuto*.

Come Ricoeur sottolinea, ma anche con Bauman, Derrida e Walzer, è qui in gioco, pienamente, la sfera della giustizia politica, anche se la sfera giuridica può, in seconda battuta, formalizzare una serie di filtri, tali da

[47] P. Ricoeur, *La condizione di straniero*, cit., pp. 50-2.

preparare una piena naturalizzazione (ad esempio, nota Ricoeur, gli immigrati possono essere ammessi alle elezioni locali, e tale ammissione di primo grado potrebbe essere negoziata con gli Stati di provenienza, nell'attesa che si affermi l'ideale kantiano dell'«ospitalità universale»). Il diritto delle genti non riguarderebbe, nel nostro tempo, solo la pace e la guerra, ma ospiterebbe, al suo cuore, il diritto di ospitalità universale, postulando così un cambio di legislazione, ma anche di mentalità.

Ricoeur conclude il suo esame presentando l'immenso problema dei rifugiati; il *diritto di asilo*, contrario allo *jus sanguinis*, costituisce un'alternativa indispensabile alla giustizia vendicativa, e già la Bibbia e i Greci antichi avevano fornito anticipazioni suggestive di tale diritto, fino alla sua prima configurazione, con H. Grozio e il suo *De jure belli ac pacis* del 1625.

Oggi, il quadro è straordinariamente ampio, e tumultuoso: guerre da cui si fugge, desertificazione e fame, e comunque *grandi fenomeni immigratori di massa forzati*, a tal punto che, dal 1951, l'ONU ha predisposto l'Alto Commissariato per i Rifugiati (attualmente IRO). Ma ogni sforzo di tutela si pone in contrapposizione con la puntigliosa rivendicazione dell'esclusiva sovranità territoriale da parte degli Stati[48].

In conclusione: l'Europa può cercare di rinserrarsi, con i paesi più industrializzati, presentandosi all'esterno col volto arcigno di una fortezza, di una cittadella assediata, smentendo così, tuttavia, la tradizione di protezione dei diritti umani, col pretesto magari di correggere gli abusi accompagnanti i flussi migratori; non mancano richieste d'asilo manifestamente infondate, ma non dovrebbero diventare pretesto, come sottolineano Ricoeur e anche Habermas, *per allontanare, per tenere a distanza le folle disperate, in cerca di speranza*.

L'alternativa positiva: l'Europa come costruttrice, in cooperazione, di una società mondiale, davvero guidata da ideali cosmopolitici, capace di consolidare tali ideali mediante una rigorosa *autocritica* e attraverso una ricerca di *interculturalità*, protesa a ri-declinare 'al plurale' tutte le principali idee e categorie: *le* culture, *le* morali, *le* religioni, *le* filosofie, *le* psicologie…[49].

In una stagione felice per il pensiero europeo, notevoli potenzialità autocritiche aveva dimostrato Montaigne, nel suo testo, ricco di ironia: *Dei cannibali*, nel quale l'interrogativo che aleggia è se ci sia più barbarie o avidità presso gli indigeni brasiliani, accusati dai viaggiatori europei di antropofagia, o se la più forte barbarie si annidi nella voracità prevaricante e assimilativa degli Europei: «Non mi rammarico che noi rileviamo il barbarico orrore che c'è in tale modo di fare, ma piuttosto del fatto

[48] Ivi, pp. 55-7.

[49] M. Cesana, D. Napolitani (a cura di), *Multiculturalità*, F. Angeli, Milano 2008, pp. 5-6; cfr. anche S. Alotta, *Intercultura versus razzismo*, pref. di F. Ferrarotti, EMI, Bologna 2000.

che, pur giudicando le loro colpe, siamo tanto ciechi riguardo alle nostre»[50].

L'autocritica, invece, sembrerebbe collegata all'abbandono dell'«astratta postulazione di universalità», come caratteristica disorientante della cultura europea, evidenziata da Jean-Paul Sartre, nella famosa *Prefazione* a *I dannati della terra*; invero, le accuse mosse all'Europa da Fanon non si limitano all'abuso dell'astrazione e all'oblio dell'uomo concreto, e neppure solo allo smarrimento dell'uomo totale: l'Europa avrebbe resi schiavi, o comunque emarginati, «i quattro quinti dell'umanità»[51]. All'Europa, più vorace dei cannibali di Montaigne, più ancora che gli assassinii e gli altri misfatti, Fanon rimprovera la «vertigine spaventosa», simile a quella di una locomotiva, lanciata in una corsa «pazza e disordinata», nella totale dimenticanza di ogni scopo umano («Tutta la riflessione europea si è svolta in luoghi sempre più deserti, sempre più scoscesi. Si è presa così l'abitudine d'incontrare sempre meno l'uomo»).

Eppure, quella partita sembra chiusa: con un colpo a sorpresa, Fanon vorrebbe che l'umanità prendesse un'altra direzione, per liberarsi dagli odi razziali, dalla schiavitù e dallo sfruttamento e, in genere, dai meccanismi di esclusione; ciò sembra dovuto a noi stessi, articolatori di sogni possibili, anzi potenziali, capaci di confluire nel gran fiume del reale…

L'indicazione che possiamo trarre, in conclusione, per la nostra ricerca: camminare, notte e giorno, assieme alla carovana dell'umanità, scavando, sempre e di nuovo, nella dimensione dell'inedito, quella dimensione che atterrisce, ma anche affascina la forma comune della nostra condizione umana.

[50] M. De Montaigne, *Saggi* , a cura di F. Garavini, I, Adelphi, Milano 1966 (1588), cap. XXXI, pp. 277-8.

[51] F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 228. La passione genocidaria sarebbe una passione europea, secondo il triplice imperativo: «annientare, bombardare e sradicare», che si affianca al duplice binomio del colonialismo: «escludere ed espellere», «colonizzare e sterminare»: E. Traverso, *A ferro e fuoco*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 91-111.

II. LA POLITICA REPUBBLICANA E LE IDENTITÀ CULTURALI: LA FRANCIA COLONIALE

LO *STATUT DE DROIT MUSULMAN* NELL'ALGERIA COLONIALE: TRA RICONOSCIMENTO E RAZZISMO[1]

Dino Costantini

> [...] non è forse un abile calcolo del vincitore quello di badare ai sentimenti del vinto avendo riguardo per la diversità di origine e di razza che lo può separare da lui, e alla differenza dei costumi che variano a seconda dei climi e delle latitudini?
>
> Léon Dunoyer, *Etude sur le conflit des lois spécial à l'Algérie,* 1888

L'Algeria era l'unica colonia di popolamento dell'impero francese. In questo senso essa ha rappresentato per la Francia la prima consapevole esperienza di costruzione di una politica multiculturale[2]: è dunque all'interno di un interesse genealogico per le politiche repubblicane di integrazione della differenza culturale che questo intervento deve essere compreso.

1. Il problematico multiculturalismo della colonia di popolamento algerina

Il multiculturalismo coloniale è sin dall'inizio fonte di problemi. Da un lato infatti la consistente presenza di coloni francesi rende necessaria l'estensione al territorio algerino dei principi giuridici e amministrativi tipici della metropoli, cui i coloni non vogliono rinunciare. Dall'altro, la piena estensione dei principi politici repubblicani alla totalità del territorio e della popolazione algerina, comprometterebbe la condizione di privilegio dei colonizzatori, trasformandoli in una minoranza all'interno di un paese del quale invece si sentono gli indispensabili tutori e gli incontestati padroni.

[1] Una precedente versione di questo articolo è stata pubblicata sul «Bollettino telematico di filosofia politica», <http://bfp.sp.unipi.it/hj05b/>, aprile 2009.

[2] Uso qui il termine nel suo senso più colloquiale, che è peraltro l'unico che un vocabolario come il Petit Robert riconosca, di «coesistenza di più culture in un unico paese».

Dino Costantini (a cura di) *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all'immigrazione*,
ISBN 978-88-8453-346-3 (print) ISBN 978-88-8453-350-0 (online),

La lunga esitazione tra i modelli differenti della colonia amministrata militarmente, del dipartimento gestito secondo i principi assimilazionisti del diritto metropolitano e dell'*indirect rule* operato attraverso la cooptazione delle élites locali, deve essere collegata alla contraddittorietà di queste esigenze[3]. Piuttosto che scegliere tra i differenti modelli la Francia ne trae a partire dal 1900 una unità sincretica che coniuga in una particolarissima sintesi elementi appartenenti a quelli che Arthur Girault[4], professore di economia politica presso la facoltà di diritto di Poitiers, definiva i tre modelli possibili di colonizzazione: *assujettissement*, *assimilation*, *autonomie*.

Al modello dell'*autonomie* – che trova la sua sanzione esemplare nella legge del 19 dicembre 1900, la quale, riconoscendone la personalità morale, concede all'Algeria una larga autonomia finanziaria – sarebbe ispirata una buona parte della politica economica e finanziaria, il potere esorbitante conferito al governatore, oltre che, più in generale, la possibilità di mantenere un regime legislativo speciale per la popolazione indigena.

Al modello dell'*assujettissement* rinvia il contenuto di questo regime speciale, ed in particolare l'esclusione dalla cittadinanza della popolazione musulmana d'Algeria (che dura sino alla legge Lamine Gueye del 17 maggio 1946 e su cui si tornerà qui di seguito), il suo trattamento penale vessatorio attraverso il *Code de l'indigènat* (sarà soppresso dall'ordinanza del 7 marzo 1944)[5], il suo inserimento all'interno di una filiera educativa speciale (formalmente abolita nel 1948), il regime fiscale separato cui è soggetta (soppresso nel nord del paese da un decreto del 30 novembre 1918, e nel sud solo nel 1948), la mai superata disapplicazione della legge di separazione dei culti e dello Stato del 1905, il regime del doppio collegio elettorale introdotto assieme alla concessione del diritto di voto con l'ordinanza del 17 agosto 1945.

Al modello dell'*assimilation* rinviano da un lato la progressiva sottomissione al diritto comune di un numero via via crescente di materie, che partendo dal diritto penale e dal regime della proprietà finiscono per abbracciare la quasi totalità delle materie; la lenta estensione dei territori di diritto comune[6], ovvero di quei territori amministrati territorialmente

[3] Una precisa quanto sintetica ricostruzione della complicata storia dell'evoluzione istituzionale algerina è stata fornita da Claude Collot: C. Collot, *Les institutions de l'Algérie durant la periode coloniale (1830-1962)*, Editions du CNRS, Paris 1987.

[4] A. Girault, *Principes de législation coloniale*, Larose Editeur, Paris 1895.

[5] Non tratterò qui del *code de l'indigènat* che meriterebbe di certo un approfondimento specifico. Per una sintetica presentazione dell'argomento si possono vedere O. Le Cour Grandmaison, *Coloniser. Exterminer*, Fayard, Paris 2005; I. Merle, *Retour sur le régime de indigénat: Genèse et contradictions des principes répressifs dans l'empire français*, «French Politcs, Culture and Society», 20, 2, 2002, pp. 77-97.

[6] Inizialmente limitati ad una piccola parte del territorio – essenzialmente Algeri e la zona costiera – i territori di diritto comune sono estesi progressivamente, in pa-

secondo principi comparabili a quelli applicati in madrepatria; l'apertura progressiva delle funzioni pubbliche ai musulmani; il cauto allargamento della partecipazione politica a livello locale, ecc.

Tenterò nelle prossime pagine di avvicinarne la complessità e l'importanza dello *statut de droit musulman* nell'economia della situazione coloniale algerina. Appoggiandomi in particolare sulla produzione della scuola giuridica di Algeri, cercherò di indagare in che modo, tanto nella produzione legislativa riguardante lo *statut*, che nella riflessione su di essa, l'identità culturale e religiosa del popolo algerino sia stata strumentalizzata per ricavarne un argomento di giustificazione della sua costante inferiorizzazione politica e sociale, un argomento che, come vedremo, scivola implacabilmente dalla cultura verso la natura.

2. Una politica del riconoscimento?

Le consuetudini del diritto internazionale stabiliscono che la semplice occupazione militare di un paese non cancella né la sua nazionalità, né le sue leggi. Ciò avviene solo quando un paese occupato viene definitivamente annesso dalla potenza occupante. Dal 1830 fino 1834, l'Algeria è un paese occupato, e per di più a titolo temporaneo. È solo a partire dall'ordinanza del 22 luglio dal 1834 – che stabilisce all'art. 4 che «i possedimenti francesi in Nord Africa verranno retti da ordinanze reali» – che l'Algeria viene annessa alla Francia: da questo momento in poi le leggi francesi, sarebbero dovute divenire a pieno titolo le leggi del paese annesso, e «avrebbero dovuto essere le sole ad essere applicate agli algerini»[7]. Secondo Emile Larcher, eminente rappresentante della scuola giuridica di Algeri[8], è a partire da questo stesso momento che gli algerini devono essere considerati a tutti gli effetti francesi. In realtà la condizione giuridica degli algerini rimane a lungo fonte di imbarazzi e contraddizioni, e ciò nonostante la Costituzione del 4 novembre 1848 stabilisca, all'articolo 109, che «il territorio dell'Algeria è territorio francese». Come il francomassone Larcher comprende bene, infatti, se è pur vero che gli *indigènes musulmans* sono francesi sin dal momento dell'annessione, essi sono tuttavia «solamente dei *sujets français*»[9], vale a dire dei *cives minuto jure* e non dei cittadini di pieno diritto. La Costituzione del 1848,

rallelo alla crescita della popolazione dei coloni (160.000 nel 1856, 630.000 nel 1901, 900.000 nel 1954).

[7] L. Dunoyer, *Etude sur le conflit des lois spécial à l'Algérie*, A. Durand et P. Lauriel, Paris 1888, p. 2. Questa così come tutte le successive traduzioni sono dell'autore.

[8] Cfr. J.-C. Vatin, *Exotisme et rationalité: à l'origine de l'enseignement du droit en Algérie*, in J.-C. Vatin (dir.), *Connaissances du Maghreb. Sciences sociales et colonisation*, Paris, Éditions du CNRS, 1984; L. Blévis, *Une université française en terre coloniale. Naissance et reconversion de la Faculté de droit d'Alger (1879-1962)*, «Politix», 19, 76, 2006, pp. 53-73.

per rimanere congruente con lo spirito repubblicano, avrebbe dovuto estendere il diritto di partecipazione politica alla totalità della popolazione algerina, così come si era fatto sin dal 1833 nei territori delle *anciennes colonies*[10]. Nonostante la definitiva affermazione della forma repubblicana, significativi progressi verso l'integrazione politica della popolazione algerina all'interno del corpo presuntamente unico della nazione francese avverranno solo nel secondo dopoguerra. Per quasi tutta la durata della presenza coloniale francese gli algerini si trovano così nella paradossale situazione di vedersi imporre la nazionalità e rifiutare la cittadinanza proprio dal paese che sull'indistinzione di nazionalità e cittadinanza aveva costruito l'essenziale della propria identità politica[11]. Ma come può essere giustificata questa situazione che gli stessi giuristi coevi non temono di definire *exorbitante*[12]?

Una prima possibile risposta rinvia al regime d'eccezione[13] che caratterizza, sin dall'epoca della Rivoluzione, il rapporto della Francia con le proprie colonie, e viene a determinare anche la collocazione dell'Algeria nell'architettura costituzionale del paese. Lo stesso articolo della Costituzione del 1848 che fa dell'Algeria una parte del territorio francese prevede infatti che essa «sarà retta da leggi particolari (*lois particulières*), fino a che una legge non la ponga al di sotto del regime della Costituzione». La seconda repubblica non dura abbastanza a lungo per realizzare l'impegno a risolvere questa evidente anomalia. È così la Costituzione del 14 febbraio 1852 che riprende la materia e con l'articolo 27 conferisce al Se-

[9] «Voilà la règle fondamentale, caractéristique de leur condition juridique» (E. Larcher, *Traité élémentaire de législation algérienne*, Rousseau, Paris 1923, in 3 voll.; Tomo II, p. 409). Quella di *sujet* è una categoria che si rende necessaria per definire la figura essenzialmente negativa del «national privé de la citoyenneté» (E. Saada, *Une nationalité par degré : civilité et citoyenneté en situation coloniale*, in P. Weil, S. Dufoix (dir.), *L'esclavage, la colonisation, et après...*, PUF, Paris 2005, p. 199).

[10] La legge 24 aprile 1833 recita: «Art. 1. Toute personne née libre ou ayant acquis légalement la liberté, jouit dans les colonies françaises 1° des droits civils, 2° des droits politiques sous les conditions prescrites par les lois. Art. 2. Sont abrogés toutes les dispositions de lois, déclarations du Roi, ordonnances royales … et notamment toutes restrictions et exclusions qui avaient été prononcées quant à l'exercice des droits civils et des droits politiques à l'égard des hommes de couleur libres et des affranchis […]».

[11] P. Weil, *Qu'est-ce qu'un Français? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution*, Editions Grasset & Fasquelle, Paris 2002; D. Colas, *Citoyenneté et nationalité*, Galimmard, Paris 2004; E. Saada, *Une nationalité par degré,* cit.; L. Blevis, *Les avatars de la citoyeneté en Algérie coloniale ou les paradoxes d'une catégorisation*, «Droit et société», 48, 2001, pp. 557-580; P. Weil, *Le statut des musulmans en Algérie coloniale. Une nationalité française dénaturée*, in Association française pour l'-histoire de la justice, *La Justice en Algérie 1830-1962,* La Documentation française, Paris 2005.

[12] Cfr. ad es. P. Sumien, *Le régime législatif de l'Algérie*, Jourdan, Alger 1895.

[13] Sull'eccezione come regime tipico della governamentalità coloniale si può vedere D. Costantini, *L'eccezione coloniale*, «DEP», 7, 2007, pp. 260-268.

nato la competenza di scrivere, attraverso un senato consulto, la costituzione delle colonie. Anche in questo caso, tuttavia, una vera costituzione non viene mai scritta. Due senato consulti intervengono a regolare due materie di particolare rilevanza: la proprietà (1863) e lo stato civile degli *indigènes* (1865). Poiché la Costituzione del 1875 non si occupa dell'Algeria, questi due testi rappresentano di fatto ciò che di più simile ad una costituzione l'Algeria possieda sino al secondo dopoguerra. Al di là di questi due testi il paese rimane sottoposto ad un regime eccezionale (*régime des décretes*) che conferisce al Capo dello Stato il potere di derogare per via di decreto ad ogni disposizione di diritto comune[14].

Una secondo ordine possibile di risposta rinvia invece al problema della gestione della differenza culturale. Secondo una dottrina consolidata nella riflessione dell'epoca, l'esclusione del paese colonizzato dalle garanzie costituzionali rappresentava una eccezione legittima ai principi del diritto che derivava direttamente dagli impegni presi dal paese attraverso il *Trattato di capitolazione*, firmato il 5 luglio 1830 da Louis de Bourmont, ministro della guerra di Charles X, e dal *dey* Hussein di Algeri[15]. Con il *Trattato* la Francia si impegnava a rispettare il libero esercizio della religione islamica. Ora, tenuto conto del carattere particolare di questa religione, che è anche per molti aspetti una legge civile[16], il rispetto della libertà religiosa del popolo algerino implicava che la Francia avrebbe accettato che una parte consistente della legislazione vigente prima della conquista sarebbe rimasta in vigore, e che la popolazione algerina avrebbe conservato la facoltà di essere retta da leggi differenti da quelle comuni al resto della popolazione. Il riconoscimento del carattere multiculturale della società algerina – testimoniato esemplarmente dall'impegno preso con il Trattato di capitolazione a rispettarne la comples-

[14] Sul *régime des décretes* si può vedere E. Norès, *Essai de codification du droit musulman algérien (statut personnel)*, Adolphe Jourdan, Alger 1909, pp. 15-23.

[15] «L'exercice de la religion mahométane restera libre. La liberté des habitants de toutes les classes, leur religion, leur propriétés, leur commerce et leur industrie, ne recevront aucune atteinte. Leurs femmes seront respectées. Le général en chef en prend l'engagement sur l'honneur». Simili disposizioni si ritrovano anche nel Trattato di La Tafna, firmato dall'emiro Abd El-Kader e dal luogotenente generale Bugeaud il 30 maggio 1837.

[16] In un progetto di legge del 1846 che si propone di facilitare la naturalizzazione – e dunque l'integrazione nazionale – agli stranieri di origine europea residenti in Algeria, il ministero della guerra indica proprio in questa specificità della religione islamica la ragione che presiede all'impossibilità di naturalizzare anche la popolazione musulmana d'Algeria: «La naturalisation des musulmans est impossible, parce qu'elle ne saurait avoir lieu sans renverser leurs lois civiles qui sont en même temps lois religieuses […] Le Koran est le Code religieux des musulmans, il est aussi leur Code *civil* et politique […] il indique non seulement ce qu'il faut croire, mais ce qu'il faut faire en matière purement civile. Il y a donc dans l'Islamisme une telle connexité entre la loi civile et la loi religieuse, qu'on ne peut toucher à l'une sans toucher à l'autre» (citato da P. Weil, *Qu'est-ce qu'un Français?*, cit., p. 226).

sità e specificità – impone dunque ai colonizzatori di non estendere il diritto francese alla totalità della popolazione, ma di governare gli algerini attraverso leggi non ordinarie, capaci di rispettare le tradizioni e i costumi delle diverse comunità culturali presenti sul territorio. Secondo questa linea di lettura l'eccezione algerina sarebbe il prodotto di un orientamento assieme generoso e realista, riflesso del riconoscimento della pluralità culturale che compone la società algerina e della volontà del colonizzatore di rispettarla. Una simile preoccupazione si ritrova nell'*Exposé des motifs* che il consigliere di Stato Flandin fa precedere alla discussione parlamentare che conduce all'approvazione del senato consulto del 14 luglio 1865, nel quale la condizione giuridica della popolazione indigena algerina trova la sua definitiva formulazione. Secondo Flandin la necessità del provvedimento si spiega a partire dalla constatazione dell'esistenza sul territorio algerino di un'evidente «differenza di razze, di costumi, di leggi, di religioni», che si condensa in un profondo «antagonismo di popoli e di civiltà»[17] che richiede una gestione particolarmente prudente e lungimirante. Anche nel *Rapport* presentato nel contesto della medesima discussione da Delangle la linea di ragionamento è la medesima. Per colmare «gli abissi che la diversità dei principi e le opposte credenze scavano tra il musulmano e il Francese»[18] – esemplificate da istituti quali la poligamia, la ripudiazione e il divorzio, autorizzati dalla legge musulmana e proibiti dal Codice Civile – non si possono bruciare le tappe. Secondo Delangle «bisogna rispettare le divergenze che la natura e la stessa Provvidenza hanno stabilito»[19], e soprattutto bisogna rispettare la libertà dei culti, necessario corollario del diritto naturale alla libertà di coscienza.

Il senato consulto del 14 luglio 1865 è il testo che, tentando di trovare una soluzione a questa 'crisi multiculturale', definisce la condizione giuridica della popolazione algerina sino al 1944 . Al suo articolo 1, dopo avere chiarito definitivamente[20] che «l'indigeno musulmano è francese»,

[17] *Exposé des motifs fait par M. Flandin, conseiller d'Etat, le 22 juin 1865*, in R. Estoublon, A. Lefébure, *Code de l'Algérie annoté, recueil chronologique des lois, ordonnances, décrets, arrêtés, circulaires, etc., formant la législation algérienne actuellement en vigueur,* A. Jourdan, Alger 1896, p. 302.

[18] *Rapport présenté par M. Delangle, le 30 juin 1865*, in R. Estoublon, A. Lefébure, *Code de l'Algérie annoté*, cit., p. 304.

[19] *Rapport présenté par M. Delangle,* cit., p. 305.

[20] Secondo alcuni la questione doveva considerarsi risolta sin dal 1834, quando l'annessione aveva cancellato la nazionalità algerina. Secondo altri lo doveva essere per lo meno dall'approvazione della Costituzione del 1848. L'esclusione dalla cittadinanza politica degli *indigènes* rendeva tuttavia difficile catalogare gli algerini come dei francesi 'come tutti gli altri'. Quando il 24 febbraio 1862 la Corte di Algeri – richiamandosi proprio alla Costituzione del 1848 – aveva risolto il problema definendo gli indigeni algerini come *sujets français*, è l'intera tradizione politica della Francia moderna che è toccata nei suoi principi più profondi: l'eguaglianza dei francesi di fronte alla legge e l'unità della nazione.

esso stabilisce che «tuttavia continuerà ad essere sottoposto alla legge musulmana»[21]. Attraverso questo senato consulto la Francia decide dunque – per parlare alla maniera di Kymlicka – di riconoscere a ciascuna delle comunità presenti sul territorio della colonia algerina alcuni diritti culturali specifici. Vedremo ora quale è la forma presa da questo peculiare riconoscimento.

3. Il privilegio di essere algerini

René Maunier, influente membro dell'Académie des sciences coloniales e professore presso la facoltà di diritto dell'Università di Parigi, fu uno dei più sottili teorici del colonialismo francese. In quella che può essere a buon diritto considerata la *summa* del suo pensiero – *Sociologie coloniale*, pubblicata in tre volumi apparsi tra il 1932 e il 1942 – egli definisce la colonizzazione come un fatto sociale che mette in relazione due popolazioni (o due razze, i termini sono usati in modo intercambiabile) lontane spazialmente e differenti culturalmente. In questi contatti, che sono anche degli scontri[22], quando il differenziale culturale tra dominanti e dominati è troppo elevato la logica conseguenza è la *disparition* degli indigeni, spontanea o provocata che essa sia. Quando la cultura più fragile non soccombe immediatamente, la forma presa dal contatto oscilla tra i due poli della conservazione e della rivoluzione[23]. La *conservation* corrisponde alla politica di 'astensione' praticata dal colonialismo inglese, e consiste per Maunier nel fatto

> […] più o meno voluto dai dominatori, che i nativi (*naturels*) verranno mantenuti o confermati nelle loro tradizioni, che saranno fissati e irrigiditi su di esse […]. Intervenendo attraverso la codificazione e la regolamentazione nelle forme del diritto degli antichi abitanti, noi ne arrestiamo il cambiamento, ne intercettiamo l'evoluzione, ne inter-

[21] Il secondo articolo dello stesso senato consulto riserva la medesima sorte agli indigeni di religione ebraica. La logica multiculturale del senato consulto si comprende ancora meglio notando che la stessa comunità musulmana comprendeva consistenti minoranze (le più importanti erano quelle cabila e mozabita), che osservavano riti diversi da quello standard. Alle implicazioni giuridiche di questi riti la Francia riconosceva validità sulla corrispondente parte della popolazione.

[22] Maunier si rammarica di non trovare una adeguata traduzione del termine inglese *clash*, che prima di essere riesumato da Huntington era già stato impiegato nel 1899 dall'antropologa sociale e teorica dell'*indirect rule* Mary Kingsley, nel capitolo XVI di *West African Studies*, intitolato appunto *The clash of cultures*. Cfr. P. B. Rich, *Race and Empire in British Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1990 (2nd ed.).

[23] Cfr. R. Maunier, *Coutumes algériennes*, Editions Domat-Montchrestien, Paris 1935 e R. Maunier, *Loi française et coutume indigène en Algérie,* Editions Domat-Montchrestien, Paris 1932.

> rompiamo la trasformazione; noi fissiamo e irrigidiamo, attraverso i nostri Codici e le nostre Leggi, lo stato del diritto tale quale lo abbiamo trovato al momento stesso dell'occupazione[24].

Al polo opposto a quello della conservazione vi è la *révolution*, che consiste invece nella piena sostituzione dei costumi e delle leggi dei dominati con quelli dei dominatori. Nel vocabolario francese questa forma è di solito nominata con il termine di *assimilation*, ed è abitualmente considerata come la politica coloniale tradizionale della Francia repubblicana. In realtà, sin dalla fine del XIX secolo, i principi dell'assimilazionismo erano stati posti sotto una severa critica dagli ambienti coloniali, una critica che pescava a piene mani dall'antropologia di ispirazione poligenista[25]. Già dai primi anni del '900 il colonialismo francese aveva ufficialmente abbandonato l'assimilazionismo per schierarsi a favore di una politica di *association*[26], ovvero ad una politica che riteneva impossibile, in ragione della loro naturale differenza, una evoluzione unitaria delle popolazioni che abitavano l'impero. Nel 1906 il ministro delle colonie Georges Leygues, per il quale l'assimilazionismo era stato un errore funesto, motiva così la necessità di questo nuovo orientamento:

> Tra i geni delle diverse razze che popolano la terra vi sono delle equivalenze, ma non v'è alcuna identità. È folle voler fondere tutti gli spiriti nella medesima impronta; il principio fondamentale della nostra politica coloniale dev'essere il rispetto scrupoloso delle credenze, dei costumi e delle tradizioni dei popoli conquistati o sottomessi a protettorato[27].

Coerentemente con questa evoluzione Maunier tratta l'*assimilation* come una soluzione puramente di dottrina, una soluzione che una comprensione 'realistica' della situazione coloniale non può che sconsigliare. Sulla scia di Comte, Maunier vuole proporre un piano di *politique indigène positive*, che proceda da un'analisi scientifica del reale, tenendo in considerazione da un lato il carattere necessario, sistemico e storico dell'evoluzione sociale e dall'altro il «sens de la *diversité*»[28]:

> Giacché le soluzioni dovranno variare a seconda dei problemi: le *possibilità* e le *agevolazioni* sono totalmente differenti, con rispetto ai climi e agli ambienti: l'animale umano – animale sociale – non è af-

[24] R. Maunier, *Sociologie coloniale*, 3 Voll., Editions Domat-Montchrestien, Paris 1932-1942; Vol. 3, p. 57.

[25] Cfr. C. Raynaud Paligot, *La République raciale 1860-1930*, PUF, Paris 2006.

[26] R. Betts, *Assimilation and Association in French Colonial Theory, 1890-1914*, University of Nebraska Press, Lincoln and London 2005.

[27] Citato in C. Raynaud Paligot, *La République raciale*, cit.

[28] R. Maunier, *Sociologie coloniale*, cit., Vol. 3, p. 446.

> fatto un 'materiale' che si possa 'fabbricare'. Non lo si può trattare alla stessa maniera e con lo stesso spirito nei 'corpi viventi' dei diversi popoli. Ciò che è possibile, e anche ciò che è doveroso, non può essere definito in assoluto[29]!

Quella che Maunier ha in mente è una politica pragmatica e prudente di *adaptation,* capace di rispecchiare realisticamente la tassonomia delle civiltà e degli individui nella quale egli professa una cieca fede; una politica costruita a partire dall'esperienza, che integri assieme aspetti di conservazione delle tradizioni e delle identità, ad aspetti di trasformazione e di innovazione. Fondata sul concorso attivo degli *evolués* e sull'accettazione passiva del popolo, essa deve guardarsi dall'errore di quelli che definisce gli *assimilatori intemperanti*,

> [...] questi ricercatori dell'assoluto, questuanti di una verità per tutti i paesi e per tutti i climi, alla quale tutti gli uomini dovrebbero sottostare: convertitori illuminati di cui Gobineau ha detto che sono l'attestazione della 'follia propagandista' dei Francesi[30].

La soluzione di Maunier – una terza via intermedia tra conservazione e rivoluzione, che egli chiama *transformation* –, ricorda da vicino la politica concretamente seguita dalla Francia in Algeria sin dall'epoca della conquista. Tra il 1830 e il 1865 tanto l'assimilazione della colonia algerina che quella della sua popolazione avevano compiuto importanti progressi. Fino alle ordinanze 28 febbraio 1841 e 26 settembre 1842, infatti, gli *indigènes musulmans* erano completamente esclusi dalla giurisdizione della legge francese, a meno che non fossero coinvolti in processi dove una delle parti in causa era francese. Quando nel 1865 il senato consulto del 14 luglio è approvato, l'ambito di validità della legge musulmana si limita ormai ad un numero assai ridotto di materie, in buona sostanza legate allo stato civile delle persone (matrimoni, divorzi, successioni, ecc.). Ciò significa che nel 1865 una ampia parte del diritto consuetudinario che vigeva sul territorio algerino prima della conquista era già stato soppiantato dal sistema giuridico francese, che aveva riorganizzato il diritto esistente, imponendogli le divisioni tipiche del diritto occidentale: il dominio del diritto pubblico era stato immediatamente fatto ricadere sotto la legislazione francese; il dominio del diritto penale, per ciò che riguarda le infrazioni commesse all'interno della comunità musulmana, era rimasto sottoposto alla legislazione musulmana fino al 1859, ma poi era passato progressivamente sotto il controllo francese. Il dominio del diritto civile era stato diviso in due. Nell'ambito del *droit des biens,* il diritto musulmano era stato progressivamente sostituito da quello france-

[29] *Ibid*.
[30] Ivi, p. 452.

se. Nel *droit des personnes,* il diritto musulmano era invece rimasto in vigore, prendendo la forma dello *statut personnel*[31].

Lo *statut personnel*, la cui legislazione speciale rimarrà in vigore sino al termine della presenza coloniale francese in Algeria, risponde nello schema composito di Maunier alla esigenza della conservazione. Pur non giungendo mai a comporre un codice ordinato di leggi (nonostante l'avanzato tentativo del rettore della Facoltà di Diritto di Algeri Marcel Morand[32]), esso continuerà a fissare legalmente e a condensare in sé simbolicamente la *differenza* che separa ed oppone le popolazioni dei colonizzatori e dei colonizzati. La più significativa conseguenza del riconoscimento di questa differenza è l'esclusione della popolazione algerina dalla cittadinanza politica. Questa esclusione viene presentata dalla riflessione giuridica e politica dell'epoca come l'inevitabile conseguenza dell'applicazione congiunta di due principi che fanno egualmente parte dell'arsenale ideologico repubblicano, e che la situazione coloniale pone in conflitto. Da un lato vi è il principio del rispetto della libertà religiosa della popolazione algerina al quale la Francia si era impegnata sin dall'epoca della conquista, principio che conduce alla concessione del privilegiato statuto di diritto musulmano. Dall'altro vi è l'imperativo dell'uguaglianza che impone che tutti i cittadini siano sottoposti alla medesima legge, e che per questo non può accettare di riconoscere diritti a nessuna comunità intermedia tra il cittadino e lo stato. Ora, poiché nel vocabolario repubblicano è un privilegio ogni legislazione speciale che non si applichi alla totalità dei componenti di una nazione, l'assegnazione della popolazione algerina allo statuto di diritto musulmano – necessaria al fine di rispettarne la libertà religiosa – fa sì che gli Algerini possano essere definiti come dei privilegiati, e che debbano per questo essere esclusi dal *droit de cité* L'esclusione politica della popolazione *indigène* è il prodotto necessario di questo dilemmatico conflitto di principi. Per usare le parole di Albert Hugues, infatti

> Conferire agli *indigènes* la qualità di cittadini di pieno diritto costituirebbe una misura vessatoria nei loro confronti, poiché essa avrebbe come risultato di recare un offesa alla loro legislazione e di conseguenza alla libera pratica della loro religione[33].

[31] Una sintetica ricostruzione dell'evoluzione del diritto coloniale algerino è in: J.-R. Henry, F. Balique, *La doctrine coloniale du droit musulman algérien. Bibliographie systématique et introduction critique*, Éditions du CNRS, Paris 1979.

[32] Cfr. R. Achi, *Conquête des âmes et consolidation de l'ordre colonial. La fabrique d'un «islam algérien»*, in D. Borne, B. Falaize (dir.), *Religions et colonisation*, Paris, Editions de l'Atelier, 2009.

[33] A. Hugues, *La nationalité française chez les musulmans de l'Algérie*, Ed. A. Chevalier-Marescq, Paris 1899, pp. 3-4.

Affermando di voler rispettare la differenza culturale e religiosa algerina la Francia coloniale potrà così opporsi costantemente alla integrazione politica della sua popolazione e proclamare nello stesso tempo di farlo per essere fedele allo spirito dei principi repubblicani. Come afferma il giurista Claude Lazard ancora nel 1938,

> La concessione dei diritti politici agli *indigènes* che conservino il loro statuto personale è in contraddizione con il grande principio di Uguaglianza che i Costituenti inscrissero in testa alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, e che la Terza Repubblica fa incidere sui frontoni di tutti i comuni di Francia. Essa crea, in effetti, una categoria privilegiata di elettori, che hanno gli stessi diritti dei cittadini, ma che non sono sottomessi alle stesse obbligazioni[34].

4. Naturalizzazione e statuto

Gli ambienti più avvertiti del colonialismo francese si rendono conto presto del pericolo insito nell'esclusione politica della popolazione algerina. Secondo l'economista Paul Leroy-Beaulieu, fondatore nel 1881 della *Société française pour la protection des Indigènes des colonies*, il problema di fondo dell'Algeria è quello di essere

> [...] un paese dove gli elettori formano un infima minoranza della popolazione, e si distinguono dall'immensa maggioranza per la razza, la lingua e la religione [...]. È certo che un simile sistema elettorale, la preponderanza assoluta dei coloni e l'esclusione di tutti gli *indigènes,* costituiscono una situazione talmente artificiale e illogica che nessuna società l'ha mai conosciuta prima[35].

La frattura culturale e politica che separa la popolazione autoctona dai conquistatori mette a rischio la stessa prosecuzione del dominio coloniale. È per questo che Leroy-Beaulieu consiglia di impegnarsi nell'elevare il tenore di vita e il livello di educazione della popolazione indigena, e di naturalizzare al più presto quantomeno la sua élite a cui si tratterà di

[34] C. Lazard, *L'accession des indigènes algériens à la citoyenneté française, Librairie technique et economique*, Paris 1938, pp. 82-83. Il privilegio in questione riguarda in particolare la parte maschile della popolazione: «Tout le monde sait que le statut musulman donne des avantages exorbitantes aux mâles et réduit les femmes en un véritable asservissement; comme il n'est pas question de conférer des droits politiques aux femmes musulmanes, on aboutirait en définitive à la création d'une classe de supercitoyens musulmans, échappant dans une large mesure aux lois civiles et répressives et bénéficiant de droits dont les citoyens d'origine européenne n'ont pas la jouissance» (*Ibidem*).

[35] P. Leroy-Beaulieu, *L'Algérie et la Tunisie*, Guillaumin, Paris 1897, p. VII.

consegnare responsabilità politiche e amministrative, per allargare le basi sociali su cui si appoggia la legittimità del governo coloniale.

Fino al 1865 non vi era per la popolazione indigena di Algeria alcuna via di uscita possibile dall'inferiorità politica a cui era stata condannata dalla conquista. È ancora una volta con il senato consulto del 14 luglio che viene previsto per la prima volta un percorso di accesso alla pienezza dei diritti politici, che le corti – pur consce dell'equivocità del termine – interpreteranno come una sorta di processo di naturalizzazione. Anche qui il paradosso è evidente: lo stesso provvedimento che chiarisce definitivamente che gli *indigènes* algerini sono dei francesi stabilisce che per divenire dei cittadini di pieno diritto essi dovranno sottoporsi – non dissimilmente dai *non-nationaux* che chiedano accesso alla cittadinanza – ad una procedura di naturalizzazione, che si preoccuperà di valutarne la *condition d'assimilation*[36]. Questa procedura – rigidamente individuale e volontaria – passa anzitutto attraverso la rinuncia allo statuto personale, ovvero all'impegno a rispettare integralmente il Codice civile, rinunciando a quelle pratiche religiose che appaiono con esso incompatibili[37]. Il decreto del 21 aprile 1866, che è approvato in esecuzione dell'articolo 5 del senato consulto del 1865, precisa infatti che l'indigeno che voglia essere «ammesso a godere dei diritti del cittadino francese» deve «dichiarare che intende essere sottomesso alle leggi civili e politiche della Francia».

In realtà solo un infimo numero di algerini approfitterà di questa possibilità, e non solo per la cattiva volontà dell'amministrazione locale dalla cui discrezionalità dipendeva in ultima istanza il buon esito della procedura[38]. Un simile risultato era stato in verità ampiamente previsto durante i dibattiti parlamentari concernenti l'approvazione del senato consulto. Tanto Flandin che Delangle avevano infatti già immaginato che gli Algerini avrebbero rinunciato malvolentieri al proprio *statut personnel*, vivendo la richiesta come un'inaccettabile ingiunzione all'apostasia[39]. Combinando la concessione della pienezza dei diritti civili e politici con la rinuncia allo statuto, il senato consulto trasforma la procedura di

[36] «Le terme désigne [...] la mesure de la distance ou de la proximité culturelle ("civilisationnelle") des individus des deux groupes» (L. Blévis, *La citoyenneté française au miroir de la colonisation: étude des demandes de naturalisation des «sujets français» en Algérie coloniale*, «Genèses», 53, 2003, pp. 25-47; p. 42).

[37] I punti di frizione ordinariamente individuati sono 5: la poligamia; la facoltà del marito di ripudiare la propria moglie; il diritto di *djebr*, con il quale il padre poteva imporre il matrimonio ai figli ancora minorenni; il privilegio maschile nelle successioni; la teoria dell'*enfant endormi*, che permetteva di riconoscere la filiazione legittima di un bambino nato fino a cinque anni dopo la dissoluzione di un matrimonio.

[38] Laure Blévis calcola 6.000 naturalizzazioni in tutto il periodo coloniale. Vedi L. Blévis, *La citoyenneté française au miroir de la colonisation*, cit. Il ruolo deterrente svolto dall'amministrazione è ben ricostruito in P. Weil, *Qu'est-ce qu'un français?*, cit.

accesso all'uguaglianza civile e politica in quello che verrà percepito come un tradimento delle tradizioni della propria comunità di origine. Strumento del diritto coloniale francese, lo *statut de droit musulman* finisce così nel corso degli anni per trasformarsi da identità imposta dalla giurisprudenza coloniale in identità rivendicata dalla comunità degli indigeni, che rifiuteranno sistematicamente ogni proposta di integrazione nella comunità francese che comporti la rinuncia ad esso. È quello che accade, ad esempio, con la *Pétition de Tlemcen*, con la quale il 7 aprile 1891 i 1971 indigeni musulmani firmatari rifiutano con forza ogni ipotesi di naturalizzazione di massa che comporti la perdita dello statuto. Ciò che i firmatari algerini hanno in mente è il decreto Crémieux (24 ottobre 1870) che, con una decisione molto contestata dai coloni[40], naturalizza collettivamente l'intera popolazione ebrea di Algeria. Sono creati così 35.000 nuovi cittadini, che vanno così ad aggiungersi ai 90.000 francesi – *de souche* o naturalizzati tali – che già risiedono nel paese. Il sistema coloniale, che si fonda sull'esclusione della popolazione musulmana che all'epoca conta più di 3.000.000 di persone, non è evidentemente messo in discussione.

Il decreto Crémieux, proseguendo nella logica classicamente repubblicana che aveva già presieduto alla 'rigenerazione' degli ebrei francesi, concedeva la cittadinanza imponendo la contemporanea perdita dello statuto personale di *indigène israelite*. I timori espressi dalla Petizione di Tlemcen rispetto ad una simile soluzione – e che diverranno parte integrante della piattaforma politica non solo del movimento degli *oulémas* ma anche di Ferhat Abbas – indica una difficoltà profonda, che chiama in causa la costitutiva allergia del pensiero repubblicano di fronte alla differenza culturale. La situazione multiculturale dell'Algeria coloniale costringe la Francia a confrontarsi con l'estrema astrazione della figura del cittadino repubblicano, e con ciò a toccare alcuni nervi sino ad oggi scoperti della sua identità politica. Ciò che nel corso della storia della colonizzazione algerina appare con sempre maggiore chiarezza è che una simile situazione non può essere risolta a partire dalla finzione politica

[39] Secondo Flandin la rinuncia allo statuto resta necessaria, pur sapendo che «si vous exigez que le musulman fasse des distinctions dans la loi de Mahomet, il renoncera plutôt à demander la qualité de citoyen et le sénatus-consulte ne sera qu'une lettre morte» (*Exposé des motifs fait par M. Flandin*, cit., p. 303). Delangle viaggia sulla stessa lunghezza d'onda: «Il est probable … que la génération actuelle ne montrera pas un empressement égal à l'honneur qu'on lui veut faire de l'affilier à notre nation. C'est qu'en effet, il est des liens difficiles à rompre. On ne se dégage pas sans effort des préjugés qu'on a apportés en naissant, que l'âge et l'éducation ont fortifiés, et que la défaite même a rendus pour les âmes fières plus chers et plus sacrés» (*Rapport présenté par M. Delangle*, cit., p. 305).

[40] A seguito di queste contestazioni, fallito il tentativo di abrogazione sostenuto dal governo Thiers, un decreto interpretativo datato 7 ottobre 1871, escluderà dalla naturalizzazione collettiva gli ebrei residenti nei territori colonizzati dopo il 1871.

dell'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge, ma solo accettando la possibilità che il corpo della nazione si componga di una pluralità di comunità culturalmente differenti, una differenza che dovrà essere riconosciuta su di un piede di parità di diritti e dignità. Una soluzione durevole al problema algerino, insomma, avrebbe dovuto contemplare la possibilità di una integrazione *dans le statut*, una possibilità che era peraltro presente all'amministrazione francese: in alcuni comuni del Senegal e dell'India, i cosiddetti *communes de plein exercice*, l'integrazione nello statuto era stata infatti concessa sin dal 1848.

In realtà varie proposte di naturalizzazione collettiva – che si infrangeranno invariabilmente contro l'ostruzionismo del colonato e del gruppo parlamentare coloniale – vengono presentate nel corso della storia della colonizzazione algerina. La prima che contempli la possibilità di una integrazione nello *statut* è quella presentata dai deputati Michelin e Gaulier il 15 giugno 1887. La proposta prevede che i *musulmans indigènes* siano dichiarati cittadini francesi (art. 1) e che nel contempo – fatto salvo il caso di una esplicita rinuncia – «restano sottomessi alle loro *lois personnelles*» (art. 3). L'interesse ben compreso del paese, a parere degli estensori del progetto, non è quello di mantenere al di fuori della partecipazione politica la popolazione musulmana d'Algeria. E tuttavia appare evidente che l'accesso immediato di una popolazione tanto numerosa alla pienezza dei diritti politici rischierebbe di compromettere i delicati equilibri su cui si regge il dominio coloniale francese. È per questo che, il 27 luglio 1890, una nuova proposta è presentata dal deputato Martineau. La proposta accetta la logica della concessione della cittadinanza nello statuto, ma consiglia prudenzialmente – «nell'interesse della colonizzazione» (art. 1) – di applicarla con cauta progressività: immediatamente laddove la popolazione musulmana è minoritaria; ad alcune categorie selezionate (a chi ha servito nell'esercito, a chi ha rivestito incarichi pubblici per conto del governo coloniale, a chi ha avuto accesso all'istruzione) negli altri casi; in prospettiva poi, a tutti i bambini nati a partire dalla sua promulgazione.

La prima guerra mondiale, alla quale partecipa un consistente contingente algerino, è l'occasione perché il tema della concessione della cittadinanza nello statuto torni in voga. In una lettera datata 25 novembre 1915, inviata dai presidenti delle Commissioni affari esteri del Senato e della Camera Georges Clemenceau e Georges Leygues al presidente del Consiglio dell'epoca, si richiede con forza «l'ammissione degli *indigènes* al beneficio di un nuovo regime di naturalizzazione che non implichi la rinuncia allo statuto personale»[41]. Una volta arrivato al potere Clemenceau sarà costretto a ridimensionare drasticamente il proprio progetto[42]. Il risultato sarà la legge del 4 febbraio 1919, che apre una nuova via per

[41] Citato in C. Lazard, *L'accession des indigènes algériens à la citoyenneté française*, cit., p. 59.

la naturalizzazione degli *évolués*, che questa volta permette un certo grado di automatismo amministrativo. La procedura si aggiunge senza sostituirla a quella del 1865, e di fatto traduce legalmente le pratiche già in uso[43]. Ancora una volta però si tratta di una via che rimane strettamente individuale, e subordinata alla rinuncia allo statuto.

Tra quelle presentate successivamente solo la proposta Violette del 1931, e quella Blum-Violette del 1936 contemplano la possibilità di una naturalizzazione che non comporti una rinuncia allo statuto. Entrambe sono assai meno radicali della proposta Michelin, poiché riservate ad un ristretto catalogo di *evolués* e ciononostante non riusciranno ad essere tradotte in legge.

Le critiche che vengono rivolte a tutti i tentativi di riformare la condizione giuridica delle popolazioni algerine seguono un filo di pensiero ricorrente, che ritroviamo già nel commento di Albert Hugues alla proposta di legge Martineau. Hugues aveva parlato del rischio di realizzare una *transition factice*: poichè la socializzazione primaria dei bambini continuerebbe ad avvenire in un ambiente musulmano, le regole proprie allo statuto personale francese risulterebbero del tutto esteriori alla loro educazione. È per questo che l'introduzione anche limitata di «questa razza nella popolazione francese costituirebbe une colossale cantonata»[44] che per di più «colpirebbe la libera pratica delle credenze musulmane»[45]. Rispettare la differenza culturale algerina significa insomma accettarne 'realisticamente' l'incapacità politica.

Quarant'anni più tardi Claude Lazard riprende e sviluppa i medesimi argomenti, ricordando come le idee di riforma nello *statut* abbandonano quella che è e rimane, nonostante tutto, «la migliore giustificazione che si sia potuto fornire per le conquiste coloniali»[46], vale a dire il principio dell'*assimilation*. Accettare una integrazione politica senza pretendere la rinuncia allo statuto rischierebbe di confinare le popolazioni colonizzate all'interno «di costumi assieme barbari ed antiquati» capaci di «mante-

[42] Cfr. P. Weil, *Qu'est-ce qu'un Français?*, cit., pp. 239-240; P. Weil, *Le statut des musulmans en Algérie coloniale*, cit.

[43] Le condizioni di accesso sono: avere compiuto 25 anni; essere scapolo o monogamo; non aver subito condanne di tipo 'politico'; essere residente da almeno due anni nello stesso comune. Inoltre il candidato deve, a testimonianza della propria assimilazione alla società francese, soddisfare almeno una delle seguenti condizioni: aver servito onoratamente nell'esercito; saper leggere e scrivere, e poterlo dimostrare tramite un diploma; essere proprietario; essere stato investito di un mandato pubblico elettivo; essere un pubblico funzionario; essere titolare di una decorazione; essere figlio di un *indigène* naturalizzato, maggiorenne al momento della naturalizzazione.

[44] A. Hugues, *La nationalité française chez les musulmans de l'Algérie*, cit., p. 211.

[45] Ivi., p. 209.

[46] C. Lazard, *L'accession des indigènes algériens à la citoyenneté française,* cit., p. 86.

nerli ai margini della *civilisation*» e di «farli ristagnare eternamente in uno stato sociale primitivo»[47].

La tassonomia culturale che opera dietro queste affermazioni è evidente, così come evidente è la comodità che l'argomento mutuato dal rispetto fornisce alle esigenze della dominazione.

5. Il segreto dell'identificazione religiosa

La questione multiculturale aiuta solo in parte a comprendere la posta in gioco nell'assegnazione della popolazione algerina allo statuto. In realtà questa è solo superficialmente – o meglio, solo *strumentalmente* – una questione di gestione delle identità culturali o religiose. Nell'assegnazione vi sono altri criteri che entrano in gioco, criteri che nulla hanno a che vedere con la cultura o l'identità religiosa. Ciò è evidente, ad esempio, in una sentenza del tribunale di Algeri del 4 gennaio 1879, che stabilisce che

> [...] il fatto di abbracciare la religione musulmana in Algeria non comporta per un *Français d'origine*, alcun cambiamento di legislazione, anche quando egli dichiari di volersi sottomettere alla legge musulmana[48].

Secondo Pierre Mary, autore nel 1910 di una interessante tesi dedicata alle conseguenze giuridiche della conversione per lo statuto delle persone in Algeria, si tratta di capire che, creando la figura dell'*indigène musulman*, il legislatore non ha voluto dare valore giuridico alla religione islamica: la conversione all'islam rimane, in generale, un fatto religioso, senza conseguenze sui diritti politici. Il fatto che la legislazione parli quasi invariabilmente di *indigènes musulmans* deve essere considerato come una semplice omissione della possibilità che esistano, ad esempio, *indigènes christianisés*. Per Mary il legislatore farebbe meglio dunque a parlare genericamente di *indigènes,* omettendo il termine *musulman*, nella maggior parte dei casi *véritable inutilité*. È infatti la condizione di *indigène* – e non la qualità giuridicamente accessoria di *musulman*– che lo esclude dal *droit de cité*.

Secondo Mary, la qualità di indigeno si distingue per il fatto che «non si acquisisce, non può essere acquisita»[49]. Un'altra sentenza del tribunale

[47] Ivi, p. 88.

[48] Citato in E. Norès, *Essai de codification du droit musulman algérien*, cit., p. 31.

[49] P. Mary, *Influence de la conversion religieuse sur la condition juridique des personnes en Algérie. De quelques questions algériennes*, Librairie du Recueil Sirey, Paris 1910, p. 42.

di Algeri, risalente al 4 maggio 1896 ci può aiutare a comprenderne il motivo:

> L'*indigène musulman* in Algeria possiede questa qualità in virtù della nascita, e non solamente della sua religione. Così un individuo nato in Italia e che sia stato allevato in Algeria sin dalla sua più tenera infanzia nel culto musulmano da una famiglia musulmana non è un *indigène musulman*; lo statuto personale di un tale individuo è quello che discende dalla sua nazionalità italiana e non lo statuto di diritto musulmano[50].

Non è il fatto di essere un fedele della religione musulmana, né – contrariamente a quanto pensava Hugues criticando la proposta Martineau – quello di essere socializzato all'interno di un ambiente islamico a fare un *indigène musulman*. In diritto coloniale l'appartenenza religiosa è da intendere, come consiglia André Bonnichon che a distanza di vent'anni da Mary dedica la propria tesi di diritto alla questione degli effetti giuridici della conversione, come «un comodo elemento di descrizione della comunità indigena, piuttosto che un criterio rigoroso»[51]: *musulman*, in Algeria, non ha un senso puramente confessionale ma ha invece, come detto anche dalla famosa sentenza della Cour d'Alger del 5 nov. 1903[52], «un senso etnico più generale»[53].

Il baricentro della dominazione francese in Algeria si appoggia dunque sull'identificazione etnica piuttosto che su quella religiosa. Una conferma ci viene da Emile Larcher, uno dei più influenti giuristi dell'Università di Algeri, autore del monumentale *Traité élémentaire de législation algérienne.* Per classificare giuridicamente la popolazione algerina Larcher propone di distinguere cinque categorie: vi sono anzitutto i francesi di origine (o naturalizzati); vengono poi gli indigeni, suddivisi in musulmani ed ebrei; vi sono infine gli stranieri, che si distinguono tra stranieri di origine europea (o assimilati) e stranieri di origine islamica. Secondo Larcher:

[50] Citato in E. Norès, *Essai de codification du droit musulman algérien*, cit., p. 31.

[51] A. Bonnichon, *La conversion au christianisme de l'indigène musulman algérien et ses effets juridiques (un cas de conflit colonial)*, Librairie du Recueil Sirey, Paris 1931, p . 34.

[52] Secondo la sentenza, il termine musulmano «n'a pas un sens purement confessionnel, mais [...] il désigne au contraire l'ensemble des individus d'origine musulmane qui, n'ayant point été admis au droit de cité, ont nécessairement conservé leur statut personnel musulman, sans qu'il y ait lieu de distinguer s'ils appartiennent ou non au culte mahométan» (citato in P. Weil, *Qu'est-ce qu'un français?*, cit., p. 235).

[53] A. Bonnichon, *La conversion au christianisme de l'indigène musulman algérien*, cit., p . 33.

> Questa divisione delle persone che segue il criterio della loro origine etnica è veramente la *summa divisio* del diritto algerino[54].

La centralità della classificazione etnica nella giurisprudenza coloniale è «una operazione tassonomica»[55] che si appoggia ampiamente sulla riflessione antropologica dell'epoca ed è il riflesso diretto di un chiaro imperativo politico. La protezione dell'equilibrio tra le diverse componenti etniche della popolazione algerina è infatti una delle più costanti preoccupazioni del colonialismo francese in Algeria. Essendo il paese l'unica colonia di popolamento dell'Impero si tratta di difendere in ogni modo la predominanza della componente francese di contro alla preponderanza numerica e alla paventata fertilità della popolazione indigena: la classificazione giuridica è dunque la conseguenza dell'imperativo politico della gerarchizzazione etnica. Poiché la popolazione francese non sembra partecipare con particolare entusiasmo alla colonizzazione algerina, il colonialismo francese cercherà il concorso attivo di popolazioni di origine europea, con le quali sente di condividere origine etnica e costumi.

Il senato consulto del 14 luglio 1865 si era già mosso in questa direzione, prevedendo per gli stranieri di origine europea delle procedure di naturalizzazione più liberali di quelle che vigevano sul territorio della madrepatria[56]. Delangle, dopo aver ricordato le difficoltà di tutti i generi incontrate dai coloni al loro arrivo in Algeria – «difficoltà che nascono da un suolo devastato, dall'ostilità degli Arabi, dal clima e da quelle mille circostanze di cui a distanza è così difficile rendersi conto»[57] –, sottolinea il «potente aiuto»[58] dato dall'immigrazione europea alla colonizzazione dell'Algeria. L'opera intrapresa dalla Francia in Algeria necessita di un lavoro ostinato ma soprattutto intelligente, per il quale la popolazione indigena manca del necessario capitale culturale. È una situazione comune a molte imprese coloniali, ed è per questo che tutte le nazioni colonizzatrici, «per quanto considerino importante l'orgoglio nazionale, non esitano ad attingere a piene mani in Europa per popolare le regioni che vogliono civilizzare»[59].

[54] E. Larcher, *Traité élémentaire de législation algérienne*, cit., Tomo II, p. 366.

[55] L. Blevis, *Les avatars de la citoyeneté en Algérie coloniale ou les paradoxes d'une catégorisation*, cit., p. 572.

[56] Per accedere alla procedura di naturalizzazione lo straniero residente nella Francia metropolitana doveva preliminarmente richiedere un'autorizzazione a stabilire in Francia il proprio domicilio e provare una residenza decennale nel paese. In Algeria sono sufficienti tre anni di residenza, e la richiesta di autorizzazione è soppressa.

[57] *Rapport présenté par M. Delangle,* cit., p. 307.

[58] *Ibid.*

[59] *Ibid.*

Si potrebbe affacciare il timore di una scarsa lealtà di queste popolazioni, che rimangono comunque di origine straniera. Per scongiurare questo pericolo, la misura decisiva è l'apertura delle porte della cittadinanza:

Quando si riconosce il bisogno dell'emigrazione straniera, è una cattiva idea quella di testimoniarle della diffidenza e di tenerla allo scarto, condannandola a una sorta di minorità che la obbliga a mantenere i propri interessi distinti, e conseguentemente tutte le proprie affezioni lontane dalla colonia che abita[60].

Ma, ci si potrebbe domandare, perché il medesimo ragionamento non viene esteso alla popolazione autoctona algerina? La risposta di Delangle è ancora una volta rivelatrice della centralità della questione dell'origine all'interno della situazione coloniale:

> [...] vi sono delle situazioni che sembrano non poter riguardare che gli uomini di cui l'origine garantisce la devozione: poiché la devozione alla patria non è per i *nationaux* una virtù riflessa; è per così dire la via del sangue (*voie du sang*)[61].

Il riferimento non è certo occasionale. Per rimanere ad un altro testo di natura schiettamente politica, in un rapporto presentato nel 1891 con lo scopo di convincere la camera dei deputati della bontà dell'opera di colonizzazione svolta dai francesi in Algeria, anche il filosofo e futuro presidente dell'Assemblea nazionale Auguste Burdeau, dopo aver glorificato i progressi compiuti nella *mise en valeur du pays*, mostra di condividere le medesime preoccupazioni:

> Lo scopo essenziale della nostra presenza in Algeria è quello di crearvi, con l'aiuto di emigranti europei assimilabili, una razza di Francesi che possa civilizzare e avvicinare a noi gli indigeni. Qualunque segnale di prosperità ci potesse fornire la nostra colonia, se i Francesi non vi divenissero progressivamente abbastanza numerosi da poter inquadrare gli altri elementi, dubiteremmo del suo avvenire[62].

Se gli stranieri di origine europea sono considerati *assimilables*, quelli di origine islamica vanno a comporre una categoria giuridica differente e del tutto eccezionale nel panorama del diritto francese: quella degli *étrangers assimilables aux indigènes*. L'eccezionalità giuridica di questa figura sta nel fato che il diritto francese normalmente non ha strumenti per distinguere stranieri di diverse categorie. Per il giurista Henri Solus il principio dell'omogeneità di trattamento, tuttavia,

[60] *Ibid*.
[61] Ivi, p. 304.
[62] A. Burdeau, *L'Algérie en 1891. Rapports et discours à la Chambre des députés*, Librairie Hachette, Paris 1892, p. 31.

> […] è rigorosamente vero solo per ciò che concerne gli stranieri di razza europea, di razza razza bianca o per lo meno gli stranieri la cui civiltà e il cui status sociale corrispondono ai nostri[63].

La pluralità razziale e culturale della situazione coloniale impone dunque di distinguere tra stranieri *de droit commun* (fondamentalmente gli europei, assieme i più lontani dal dipendere dall'ordinamento francese, e i più vicini per il trattamento che ricevono ai cittadini) e *étrangers assimilables aux indigènes*. Di più, come spiega l'internazionalista Auguste-Raynald Werner, gli *assimilables aux indigènes*, non possono essere definiti in termini generali, ma sempre relativamente alla specifica composizione etnico-razziale della colonia in questione[64]. Ciò si deve al fatto che

> […] le sole casualità della politica e della guerra hanno deciso le frontiere delle colonie, in modo tale che nella maggior parte dei casi non vi è alcuna chiara differenza tra gli indigeni delle colonie e quelli dei territori limitrofi; e che è piuttosto imbarazzante stabilirne legalmente quando, come spesso accade, le frontiere linguistiche non hanno alcun rapporto con le frontiere politiche e le razze sono mescolate e sparse su territori posti al di sotto di sovranità totalmente differenti[65].

La loro assimilazione, al contrario di quanto consigliato da Delangle riguardo all'immigrazione di origine europea, non è un'assimilazione politica: essa non porta con sé l'accesso alla cittadinanza francese, ma solamente la sottomissione al medesimo statuto personale degli *indigènes* francesi. La comunanza di razza e di costumi permette insomma ciò che altrimenti è impensabile per il diritto coloniale: l'acquisizione dello statuto di *sujet* attraverso una pseudo-naturalizzazione, che è rifiutata tanto ai francesi che agli stranieri di diritto comune. Ciò è reso possibile dalla circostanza che nei confronti degli assimilabili agli indigeni

> […] il principio per il quale è impossibile divenire *indigène* non può servire ad impedire loro di divenire dei *sujets;* e ciò poiché essi, quand'anche non siano ancora dei *sujets* dal punto di vista della legge, sono indigeni per natura[66].

[63] H. Solus, *Traité de la condition des indigènes en droit privé, colonies et pays de protectorat et pays sous mandat*, Librairie du Receuil Sirey, Paris 1927, p. 59.

[64] Gli *assimilables* sono definiti pragmaticamente da Werner in base alla comunanza etnica e culturale come «ceux auxquels il convient d'étendre l'application du droit propre aux indigènes (par ex., en Algérie, un Arabe Egyptien; en Indochine un Siamois» (A.-R. Werner, *Essai sur la réglementation de la nationalité dans le droit colonial français*, cit., p. 70).

[65] Ivi, p. 51.

[66] Ivi, p. 53.

Il caso, ampiamente analizzato da E. Saada, dei bambini nati da genitori ignoti lo conferma. La pratica coloniale vuole che quando essi appartengono «manifestamente ad una razza indigena coloniale» [67], siano automaticamente dei *sujets*, e ciò in virtù di quello che Werner chiama un «principio superiore di ordine morale, che oggi è infine solidamente stabilito nel diritto coloniale francese, e che richiede la distinzione delle razze in categorie giuridiche»[68].

6. Conclusione

Nell'atto di riconoscere la differenza culturale delle popolazioni indigene di Algeria, lo statuto innanzitutto la sancisce, sottoponendole ad una legislazione differente da quella comune. L'identità così immaginata incolla la popolazione algerina ad un'identità culturale la cui natura è presentata come di ostacolo all'integrazione. Questa identità, nella circolarità tipica di quelle che il pensiero sociologico conosce come *self-fulfilling prophecies*, è pensata come la ragione stessa dell'impossibilità dell'integrazione delle popolazioni musulmane di Algeria. Attraverso lo statuto i colonizzati vengono così condannati alla ripetizione di una differenza che li esclude dalla *cité* e li destina ad una costante inferiorità giuridica e politica.

Come abbiamo visto, l'ammissione alla cittadinanza non dipende dal fatto di professare o meno una fede presunta come incompatibile con le istituzioni repubblicane. Ciò che il termine musulmano indica nel contesto coloniale non è questione di fede religiosa, ma il fatto stesso di appartenere alla casta degli esclusi, alla popolazione d'eccezione che sta al di fuori della *cité:* al di sotto dell'assegnazione religioso-culturale ciò che è in gioco è dunque l'appartenenza etnico-razziale rispetto alla quale l'identificazione culturale funziona come una maschera capace di rendere compatibile la classificazione giuridica coloniale con gli ideali repubblicani.

Ciò che le categorie bizantine del diritto coloniale "nascondono, il loro più profondo e più evidente segreto, è il razzismo. Un razzismo che deve essere mascherato ed eufemizzato per rispettare la forma dei principi repubblicani, e che per questo in molti sensi prefigura quello che oggi si definisce razzismo culturalista[69], ma che rimane, alla fine dei conti, il

[67] Ivi, p. 48; vedi anche pp. 75-76.

[68] Ivi, p. 76. Precisa in nota Werner : «Nous disons de "race indigène coloniale" pour comprendre aussi dans ce cas, celui par exemple d'un enfant trouvé nègre, ramassé en France, et d'autres cas analogues» (*Ibid.*).

[69] Secondo Emmanuelle Saada – che pure mostra come la razza riesca a penetrare anche l'involucro formale del diritto – non ci troveremmo qui di fronte ad un vero

vero segreto della condizione delle persone nell'Algeria coloniale. Di fronte al mare di contraddizioni che questo processo di eufemizzazione impone, l'avvento di Vichy è chiarificatore. Nella Francia di Petain il segreto razziale nascosto dietro le categorie del diritto coloniale può finalmente essere affermato apertamente. Paul Chauveau, che dal 1934 era il rettore della Facoltà di diritto di Algeri, lo afferma con soddisfazione in questo testo del 1942:

> L'Algeria è sempre stata la terra della diversità degli statuti. [...] Le concezioni della Rivoluzione nazionale non potevano che accentuare questa situazione di diversità. Si è finalmente capito che poiché gli uomini sono diversi per l'origine, la qualità e il valore, essi dovevano essere sottomessi a condizioni differenti[70].

e proprio razzismo, poiché la distinzione tra popolazioni rinvierebbe meno alla differenza biologica che a quella culturale. Saada restringe qui l'uso del termine razzismo alla sua variante biologista, e ne riduce l'impiego alla definizione di un'ideologia. Preferisco qui intendere per razzismo anzitutto una *situazione sociale* di sistematico sfruttamento di una popolazione su di un'altra, che può essere definita e opposta alla prima a partire dai criteri più diversi: razziali, culturali, linguistici, religiosi, ecc. (o anche una qualsiasi combinazione di questi). Il razzismo inteso come ideologia arriva sempre *post factum,* e nel suo caratteristico eclettismo produce le dottrine di giustificazione più adatte a giustificare la dominazione in atto. Sull'equivalenza funzionale del razzismo biologico e di quello culturale rimane imprescindibile F. Fanon, *Racisme et culture*, in Id., *Pour la Révolution Africaine*, La Découverte, Paris 2001.

[70] P. Chauveau, *Les statuts personnels en Algérie. Lois de 17 et 18 février 1942*, «Revue Algérienne», 1942, pp. 57-72.

UNA STORIA COLONIALE DELLA LAICITÀ RIVISITAZIONE DELL'AMMINISTRAZIONE DELL'ISLAM IN ALGERIA (1905-1962)[1]

Raberh Achi

Secondo un'abbondante letteratura le diverse onde migratorie provenienti dal vecchio Impero coloniale avrebbero alimentato la crisi del modello laico francese. Grazie alle controversie avviatesi a partire dalla fine degli anni '80 (questione del velo, della costruzione delle moschee, ecc.), l'islam è divenuto oggetto di un ampio dibattito centrato sulla sua compatibilità con la laicità. Il decorso e l'intensità di tale dibattito, che lo avvicinano ormai a una frattura, sono noti[2]. La discreta celebrazione del centenario della legge di separazione di Chiese e Stato nel 2005 ha peraltro contribuito a collocare l'islam al centro delle discussioni in merito ad una sua ipotetica riforma. I difensori della sua necessità argomentano dell'assenza dell'islam dal paesaggio religioso francese nel 1905, di modo che una ristrutturazione della legge in suo favore permetterebbe di riparare a una forma di ingiustizia[3]. In effetti, diversamente dagli antichi culti concordatari, l'islam non ha beneficiato di alcun trasferimento di beni pubblici mobili né immobili.

Una rivisitazione della situazione coloniale induce a sfumare notevolmente questo racconto. La legge di separazione fu adottata nel momento in cui lo scontro repubblicano riguardava la sua esportazione all'Impero coloniale, che nel 1905 contava dieci milioni di musulmani. In ragione della sua organizzazione giuridica e politica ricalcata sul modello metropolitano, l'Algeria fu il primo territorio dell'Impero, e il solo popolato a maggioranza musulmana, a vedersi applicare la legge[4]. La volontà

[1] Il presente testo è una versione rimaneggiata di un articolo apparso con il titolo *La séparation des Églises et de l'État à l'épreuve de la situation coloniale. Les usages de la dérogation dans l'administration du culte musulman en Algérie (1905-1959),* «Politix», 66, 2004, pp. 81-106. La traduzione è di Diletta Mozzato.

[2] Per un'analisi di questa controversia contemporanea si veda O. Roy, *La laïcité face à l'islam*, Stock, Paris 2005.

[3] Si veda in particolare Y.-C. Zarka, *Nouvelles conditions du rapport des religions à la laïcité*, in Y.-C. Zarka (dir.), *Faut-il réviser la loi de 1905?,* PUF, Paris 2005, p. 164.

[4] Eccetto l'Algeria, la legge fu applicata alla Guadalupa, Martinica e Réunion in virtù del decreto 6 febbraio 1911 e, due anni dopo, al Madagascar con il decreto del 11 marzo 1913.

Dino Costantini (a cura di) *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all'immigrazione*,
ISBN 978-88-8453-346-3 (print) ISBN 978-88-8453-350-0 (online), © 2009 Firenze University Press

di trasporla in Algeria costituì uno dei numerosi registri della missione civilizzatrice, tematica predominante nell'ideologia repubblicana di questo periodo[5]. Essa entrava in contraddizione con l'imperativo politico del controllo dei culti nelle colonie. All'indomani della conquista, infatti, l'islam fu sovvenzionato e controllato dalle autorità coloniali, per le quali la prospettiva di applicare la legge di separazione all'Algeria sembrava comportare la fine del controllo coloniale sulle attività legate al culto. Invece di introdurre nei fatti la neutralità dello Stato in materia religiosa, le autorità decisero al contrario di perseguire l'inquadramento del culto musulmano.

Incrociando sistematicamente gli archivi dei diversi attori che sono all'origine di quest'eccezione emergono i conflitti e le diverse applicazioni della legge di separazione nell'Algeria coloniale. Questi discorsi e queste pratiche rivelano una doppia contraddizione. L'eccezione in questione ha permesso all'amministrazione coloniale algerina di mantenere il controllo dei culti, mentre per alcuni attori indigeni altrimenti lontani mille miglia da ogni elogio della laicità ha costituito un'eccezione ai principi repubblicani che giustificava la mobilitazione. Il dispositivo giuridico portò infatti a una gestione amministrativa e politica del culto contraria ai principi enunciati dalla legge del 1905, al fine di meglio controllare la popolazione indigena musulmana. Alcuni gruppi politico-religiosi puntarono il dito su questa contraddizione, contestando l'ingerenza delle autorità coloniali nelle attività dei culti, ed elaborando una critica che sarebbe andata ad alimentare la retorica anticoloniale. Questa mobilitazione ebbe per effetto di costringere lo Stato a prendere atto, non senza contraddizioni, della rivendicazione indigena di separazione del culto musulmano dallo Stato stesso. Scrivere la storia coloniale della laicità significa dunque comprendere le numerose tensioni che hanno attraversato il progetto coloniale stesso.

1. Genesi di un'eccezione coloniale alla laicità

Lungi dal concentrarsi sulla trasposizione della libertà religiosa e della neutralità dello Stato contenute nella legge di separazione, i dibattiti che stanno all'origine della regolamentazione algerina dei culti riguardarono principalmente i mezzi per neutralizzarne gli effetti. Ne risultò una legislazione di eccezione. Questa associò la proclamazione dei principi generali della legge ai dispositivi politici e finanziari che permettevano alle autorità coloniali di perseguire l'amministrazione dell'islam avviata sin dalla conquista. Alcuni attori religiosi musulmani esclusi dall'organizzazione cultuale si infilarono nella breccia aperta da questa contrad-

[5] A. Conklin, *A Mission to Civilize. The Republican Idea of Empire in France and West Africa (1895-1930)*, Stanford University Press, Stanford 1997.

dizione per reclamare un'applicazione integrale della legge di separazione, alimentando così la causa anticoloniale.

1.1. La fabbrica del diritto algerino dei culti: tra imperativo repubblicano e dominazione coloniale

All'epoca dei dibattiti parlamentari che hanno dato vita a questa celebre legge, il principio della sua applicazione in Algeria non suscitò alcuna opposizione degna di rilievo. Il costo politico della sua esclusione era, in effetti, troppo importante. Questo dispositivo legislativo era molto più che una semplice norma sul culto: esso incarnava una lotta repubblicana di prim'ordine che completava l'importante arsenale giuridico laico della Terza Repubblica (leggi sulla scuola, sulle congregazioni, ecc.). Inoltre la continuità politica e giuridica tra l'Algeria e la metropoli, associata a una teoria assimilazionista che faceva del territorio algerino il laboratorio dell'Impero coloniale, spingeva i parlamentari a integrare la colonia nel campo di applicazione della legge. Nel corso dei dibattiti, questa doppia costrizione fu peraltro puntualizzata dal Senatore di Algeri Paul Gérente:

> [...] Noi, repubblicani algerini, riteniamo che una legge di tale ampiezza, che comporta dei principi così importanti, se è giusta per la metropoli, sia giusta anche per noi. [...] La verità e la giustizia repubblicana dovrebbero essere le stesse da un lato e dall'altro del Mediterraneo. Noi vogliamo che il Governo applichi la legge di separazione in Algeria con lo stesso sentimento[6].

La versione finale della legge ne menzionò esplicitamente l'applicazione all'Algeria e alle colonie. All'articolo 43 si legge: «dei regolamenti di pubblica amministrazione determineranno le condizioni di applicazione della presente legge in Algeria e nelle colonie»[7]. La tecnica del regolamento di pubblica amministrazione – vale a dire un decreto del Consiglio di Stato – non è evocata a caso. Essa permetteva di confinare la scrittura del decreto di applicazione in un andirivieni tra l'amministrazione algerina e i gabinetti ministeriali, sotto il controllo giuridico obbligatorio del Consiglio di Stato. Discussa in Parlamento, l'applicazione coloniale della legge avrebbe senz'altro evidenziato una contraddizione nelle scelte governative. Se la sfera d'influenza della Chiesa cattolica si trovava quantomeno ridotta nella metropoli, non era interesse del Governo che lo fosse altrettanto nelle colonie. In Algeria, l'azione integrativa svolta dalla Chiesa verso i 'neo-francesi' – cittadini di origine italiana

[6] Citato in R. Pinon, *La séparation des Églises et de l'État en Algérie*, «Revue des deux mondes», 6, 1907, p. 869.

[7] *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État*, «Journal officiel de la République Française», 11, 1905.

o spagnola naturalizzati grazie alla legge 1889 sulla nazionalità[8]– rischiava di essere messa in discussione. Privata del finanziamento pubblico, la Chiesa d'Algeria rischiava in altre parole di vedere ridotta la propria influenza in favore di un clero di stranieri, soprattutto italiani e spagnoli, che si riteneva avrebbe continuato ad essere finanziato dal proprio paese d'origine. Nell'opinione pubblica algerina il timore che il culto cattolico fosse il principale bersaglio del decreto di applicazione venne così largamente diffuso[9].

È nella fase preparatoria del decreto fra Parigi e Algeri che si trovano formulati con precisione i principali ostacoli a un'applicazione integrale della legge. Il rapporto istruttorio, redatto e presentato il 18 gennaio 1907 da André Maginot, allora membro del Consiglio del Governo generale d'Algeria, mostra in modo molto chiaro la costante esitazione del legislatore fra la necessaria conformità del decreto algerino alla legge del 1905 e gli inevitabili adattamenti:

> […] Le differenze che avete rilevato, […] che non sono né essenziali né definitive, hanno per scopo di adattare la nuova legislazione alla particolare situazione dell'Algeria, e di permettere al Governatore generale, sul quale incombe la responsabilità degli interessi della nostra dominazione, di prendere […] le misure necessarie a preservare questi interessi. Non dobbiamo dimenticare che noi ci riferiamo a un contesto molto diverso da quello della Madre Patria e a degli elementi etnici molto variegati[10].

Qual è dunque l'interesse che la dominazione coloniale ripone nella composizione etnica della popolazione algerina, e che impone un tale adattamento della legge? Il relatore individuava innanzitutto il controllo del culto maggioritario, percepito come un potente mezzo di sorveglianza della popolazione indigena. Lo status particolare dell'islam era, in effetti, il principale ostacolo a una piena applicazione della legge, non tanto per la sua incapacità a 'civilizzare' – sebbene questa retorica si ritrovi negli scritti degli amministratori coloniali e degli universitari[11] –, quanto per il probabile allentamento dell'ordine coloniale che la nuova libertà

[8] Sugli effetti della legge del 1889 sulla nazionalità in Algeria coloniale si veda P. Weil, *Qu'est-ce qu'un Français? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution*, Grasset, Paris 2002, pp. 223-244.

[9] P. Gael, *Une honte: la séparation en Algérie. Le Français humilié devant l'Arabe, vexation au culte catholique, protection au culte musulman*, Imprimerie Paul Payan, Oran 1908.

[10] Resoconto della seduta del Consiglio del Governo del 18 gennaio 1907, Alger, CAOM 3F 146.

[11] R. Achi, *Laïcité d'empire. Les débats sur l'application du régime de séparation à l'islam impérial*, in P. Weil (dir.), *Politiques de la laïcité au XXe siècle*, PUF, Paris 2007, p. 240.

religiosa avrebbe creato. Sin dall'inizio della colonizzazione, infatti, il culto musulmano è stato oggetto di un controllo politico da parte delle autorità militari prima, e civili poi. La convenzione di capitolazione firmata il 5 luglio 1830 tra il Gen. De Bourmont, Ministro della Guerra di Carlo X a capo della spedizione militare, e il *Dey* di Algeri prevedeva all'art. 5 l'impegno da parte della potenza coloniale a rispettare il libero esercizio della religione musulmana. Ma l'acquisizione pubblica delle fondazioni pie (*habous*) che servivano a finanziare le attività cultuali, coinvolse il colonizzatore nell'amministrazione e nel finanziamento del culto musulmano. Questo impegno, però, fu lasciato all'interpretazione delle autorità coloniali, poiché il rispetto dell'esercizio di culto avrebbe potuto prendere la forma di un'indipendenza rispetto alla potenza coloniale. Nondimeno, a seguito di alcune decisioni amministrative, fra il 1830 e il 1851 il personale e i luoghi di culto musulmano furono catalogati. Di più, una legge del 23 dicembre 1875 razionalizzò il loro finanziamento, integrando e centralizzando le spese del culto musulmano nel budget annuale algerino, e creando in tal modo una sorta di 'culto riconosciuto' simile sotto molti aspetti a quelli del regime concordatario vigente in metropoli. L'applicazione della legge all'islam doveva tradursi nella soppressione delle spese per il culto musulmano. Ma, applicata senza adattamenti, la separazione di Stato e Chiesa avrebbe rimesso in questione il potere del Governatore, sottraendogli un'intera fetta delle sue prerogative cultuali. Secondo André Maginot questa decisione comportava dei gravi rischi per la dominazione della Francia in Algeria, in particolare la perdita del personale religioso musulmano e della sua presunta influenza sulla popolazione.

Esisteva dunque da un lato una sorta di disciplina di matrice repubblicana che dettava, magari solo sul piano strettamente formale, un'applicazione omogenea della legge, e, dall'altro, la volontà politica di conservare la dominazione utilizzando i ministri del culto e la loro influenza sulle masse. Queste due logiche politiche orientarono l'elaborazione del regime algerino dei culti.

In generale, in materia di legislazione algerina, il Governo aveva la facoltà di trasporre tali e quali le regole metropolitane, essendo queste applicabili in linea di principio in Algeria in virtù del suo status giuridico particolare, oppure di apportare loro un adattamento legato alle circostanze locali, o, infine, di ritardare la loro applicazione[12]. In alcuni casi si scelse la via di una deroga provvisoria ad alcune disposizioni della legge del 1905. Riprendendo la formula di un eminente giurista dell'epoca, Émile Larcher, il decreto fu concepito come una «misura transitoria nell'obiettivo di una separazione senza disordini»[13]. L'eccezione alla legge di

[12] L. Milliot *et al.*, *L'œuvre législative de la France en Algérie*, Libraire Félix Alcan, «Collection du centenaire de l'Algérie», Paris 1931, p. 78.

separazione fu concentrata nell'articolo 11 del decreto del 27 settembre 1907:

> [...] Tuttavia nelle circoscrizioni determinate con decisione del Consiglio di Stato, il Governo generale potrà, nell'interesse pubblico e della Nazione, accordare delle indennità temporanee di funzione ai ministri da lui designati e che esercitano il culto pubblico conformandosi alle prescrizioni regolamentari. In nessun caso tali indennità di funzione potranno superare i 1800 franchi, né essere perpetrate per un periodo superiore a dieci anni a partire dalla pubblicazione del presente decreto. Nel corso del detto periodo, esse saranno soppresse per decisione del Governo generale presa in sede di Consiglio, allorquando le ragioni che le hanno motivate non siano più sufficienti a giustificarle[14].

Al fine di non contravvenire al principio dell'uguaglianza, l'eccezione comprendeva l'insieme dei culti, senza tuttavia avere lo stesso peso per tutti. In effetti, per il clero cattolico le indennità temporanee di funzione furono concepite come un mezzo per dissuadere le partenze dei sacerdoti: l'obiettivo consisteva nel conservare un clero nazionale in alcune zone geografiche decentrate. Ma fu soprattutto in ragione dell'interesse politico a perpetrare un controllo della popolazione indigena attraverso un vero e proprio clero musulmano che l'islam si ritrovò al cuore del nuovo dispositivo. In conformità al decreto, infatti, l'amministrazione coloniale costituì novantacinque circoscrizioni religiose, alle quali furono allocate mediamente quattrocento indennità di funzione. L'interesse politico a mantenere tale regime fu più volte ribadito dal Governatore, per cui il decreto del 1907 fu prorogato nel 1917, 1922, 1932 e, senza limiti di durata, dal regime di Vichy nel 1941. Traducendosi nel rinnovo e nell'aumento delle indennità, le diverse proroghe diedero luogo a scambi fra il Governo generale, il Ministro dell'Interno e delle Finanze e il Consiglio di Stato. Quest'ultimo aveva peraltro il ruolo di custode dell'eccezione in questione, controllando gli atti amministrativi algerini[15].

Questa eccezione, tuttavia, fu interpretata in modi diversi. Nei fatti è in primo luogo la caratterizzazione della situazione operata dal Governo che stabiliva se «l'interesse pubblico e della Nazione» menzionato nel de-

[13] É. Larcher, *Traité élémentaire de législation algérienne*, Librairie Arthur Rousseau, Paris 1923, p. 636.

[14] *Décret du 27 septembre 1907 portant règlement d'administration publique et déterminant les conditions d'application en Algérie des lois sur la séparation des Églises et de l'État et l'exercice public des cultes*, «Journal officiel de la République Française», 30 septembre 1907.

[15] R. Achi, *Le Conseil d'État, gardien de l'exception impériale à la loi de séparation des Églises et de l'État*, in J. Massot (dir.), *Le Conseil d'État et l'évolution de l'outre-mer français du XVIIe siècle à 1962*, Dalloz, Paris 2007, pp. 179-197.

creto fosse in gioco o meno, e che determinava la sua applicazione. Tale nozione fu precisata nel corso della seduta del Consiglio di Governo ad Algeri in cui furono discussi i principali adattamenti della legge del 1905 alla realtà algerina. Essa rinviava in modo generico a tutte le situazioni eccezionali, o quantomeno giudicate tali dal Governatore, nelle quali fosse in questione la dominazione francese in Algeria. Fin dai primi mesi dall'adozione del decreto d'applicazione, il Governatore sollecitò la garanzia politica delle autorità metropolitane incaricate dei culti per precisare la portata del suo potere. Una circolare firmata dal Presidente del Consiglio Georges Clemenceau contribuì a fissare i contorni dell'azione del Governatore: la nomina dei membri delle associazioni cultuali passibili di ricevere un'indennità doveva essere sottoposta al consenso governativo, dipendendo in tal modo solo indirettamente dal potere di decisione del Governatore. In questo modo si sarebbe evitato di rimettere totalmente in discussione l'indipendenza delle associazioni e, allo stesso tempo, si sarebbe assicurato in apparenza il rispetto della nuova legislazione:

> Il Ministro Guardasigilli fa notare che è vostra intenzione incoraggiare la costituzione di associazioni cultuali musulmane, conferendo loro l'utilizzo di moschee, in applicazione del decreto del 27 settembre 1907. Il Sign. Briand ritiene che in cambio [...] voi abbiate diritto di esigere da queste associazioni [...] che la scelta dei ministri del culto afferenti a questi gruppi e passibili di ricevere le indennità di funzione sia sottomessa al vostro parere favorevole. *L'azione diretta che l'autorità superiore deve mantenere sul reclutamento del personale del culto musulmano potrà esercitarsi così in modo efficace esattamente come una nomina diretta e senza che sia minato alcun principio della nuova legislazione*. [...] Nel momento in cui ogni moschea sarà stata assegnata a un'associazione cultuale, vi troverete in presenza di un gruppo qualificato a designare, conformemente al vostro parere, i ministri del culto che dovranno, nell'interesse nazionale, essere beneficiari di un'indennità di funzione. *Questa soluzione è atta* [...] *a conciliare gli scrupoli giuridici ai quali si attiene il Ministro Guardasigilli e le considerazioni di fatto di cui la vostra amministrazione si è giustamente preoccupata*[16].

Le diverse proroghe di questo regime d'eccezione testimoniano l'esitazione del Governo a liberarsi una volta per tutte del principio di laicità in Algeria. In un primo tempo, infatti, le indennità di funzione non potevano essere mantenute per più di dieci anni. Questo limite non fu solamente formale, nella misura in cui l'avvicinarsi della scadenza costituì

[16] Ministro dell'Interno (Servizio degli affari algerini) al Governo generale d'Algeria, circolare del luglio 1909, «Cultes/Au sujet de la désignation des ministres du culte musulman», CAOM 81F 828 (corsivo dell'autore).

una reale costrizione nell'azione di numerosi amministratori preoccupati del carattere eccezionale del decreto. Nel 1916 il Governatore generale Charles Lutaud, legato alla massoneria francese, si pronunciò a favore della fine del regime d'eccezione e per l'effettività della separazione del culto musulmano dallo Stato[17]. Quest'idea fu difesa anche da un membro del Grande Oriente di Francia, il quale riteneva che la legge di separazione, applicata senza adattamenti, avrebbe consentito di non trattenere più «l'indigeno algerino nelle sue superstizioni ancestrali»[18]. Il Governatore espresse tale volontà di fronte alle autorità metropolitane alle quali fu affidato il trattamento di alcune questioni relative all'islam. Così, quando la commissione interministeriale degli Affari musulmani iniziò i lavori[19], la proroga del decreto fu oggetto di discussione fra i principali rappresentanti dei Ministeri incaricati di trattare le questioni concernenti l'islam nell'Impero coloniale. In particolare, si discusse del finanziamento ai musulmani appartenenti all'Impero per il loro pellegrinaggio a La Mecca. La specificità algerina è sottolineata dal Governatore, che richiama all'attenzione della commissione l'eventualità di una mancata proroga del decreto nel 1917:

> Questo denaro potrebbe forse essere fornito da Marocco e Tunisia, ma l'Algeria volge al tempo della separazione definitiva delle Chiese dallo Stato, e non riuscirà a prendere alcun impegno fermo senza conoscere prima la situazione che le sarà riservata dal punto di vista del culto musulmano nel 1917[20].

Questo esempio, fra gli altri, mostra come attori di primo piano concepissero il regime cultuale algerino come eccezionale. Tuttavia, nella pratica, questo dispositivo ibrido era il solo mezzo per mantenere un corpus di ministri del culto musulmano selezionato e sovvenzionato, la cui influenza era ritenuta un rinforzo alla normalizzazione dell'ordine coloniale.

[17] C.-R. Ageron, *Histoire de l'Algérie contemporaine. Tome 2 - De l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération*, PUF, Paris 1979 (1954), p. 178.

[18] E. Mezangers, *L'Algérie et la séparation des cultes*, Publications de la Rue Cadet, Paris s. d., citato in C.-R. Ageron, cit., p. 894.

[19] Questa commissione si riunì a partire dal 1911 a Parigi e raccolse principalmente i rappresentanti dei Ministri degli Esteri, delle Colonie, della Guerra, delle Finanze e dell'Interno, incaricati di questioni relative all'islam nell'impero coloniale. Per un'analisi del suo ruolo si veda P. Le Pautremat, *Le rôle de la commission interministérielle des affaires musulmanes dans l'élaboration d'une politique musulmane*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille 1999.

[20] *L'Algérie et le pèlerinage à La Mecque*, «Mémoire du Gouvernement général de l'Algérie», Commissione interministeriale degli Affari musulmani, annesso IX al processo verbale della seduta del 8 giugno 1916, CAOM 27H20 (corsivo dell'autore).

1.2. Il mantenimento di un 'clero ufficiale' musulmano

In seguito alla conquista dell'Algeria, e contrariamente all'impegno preso nell'ambito della Convenzione di capitolazione, il potere coloniale si adoperò a selezionare gli attori religiosi più idonei a costituire un intermediario efficace con la popolazione indigena. Una certa esitazione connotò in principio le sue scelte. Bisognava appoggiarsi alle potenti confraternite religiose o tentare di soppiantarle con un 'clero ufficiale'? L'amministrazione operò su entrambi i fronti. Mise in atto un controllo draconiano delle attività religiose (raduni, pellegrinaggi, ecc.) appoggiandosi al regime d'indigenato. Consolidò inoltre la costituzione di un clero adatto a conquistare le masse. Tale azione è espressa bene da Edmond Doutté, uno dei più importanti specialisti dell'islam coloniale dell'epoca:

> [...] È stato notato come in realtà in nessuno Stato musulmano vi sia un clero tanto strutturato come nel nostro [...] Non abbiamo che da guadagnare [...] ad avere un clero interamente nelle nostre mani [...][21].

Questi chierici furono ben presto associati alle autorità coloniali. Lungi dal sopprimere i finanziamenti alle loro attività religiose, le disposizioni del decreto del 1907 permisero di precisarne i contorni, grazie alla selezione cui diede luogo il consenso del Governatore. La selezione avveniva attraverso un concorso, termine usato nelle note amministrative relative alle modalità di reclutamento dei ministri del culto musulmano. I dossiers dei candidati erano inviati dalle associazioni cultuali ai servizi degli Affari indigeni delle Prefetture, dove venivano esaminati. La novità risiedeva nella presenza di un'indagine sulla moralità del candidato, che mirava in particolare ad appurare il suo «grado di influenza sui suoi confratelli» e la sua «dedizione alla Francia»[22]. La decisione di concedere un'indennità spettava al Governatore. Provenienti spesso dalle più importanti famiglie indigene urbane, questi chierici costituivano il sostegno principale all'amministrazione coloniale, e proprio questo limitava la loro influenza sulla popolazione musulmana. Beneficiavano di sussidi concessi dall'amministrazione coloniale e, più in generale, dei vantaggi derivanti dalla manutenzione e ricostruzione dei luoghi di culto di cui era responsabile l'autorità coloniale.

Questa pratica amministrativa, contraria tanto allo spirito quanto alla lettera della legge del 1905, poteva contare su una retorica politico-religiosa sviluppata dai principali rappresentanti dei ministri del culto. Nel 1903 il *Mufti* della moschea di Algeri, Ibn Zekri, incitò le autorità a

[21] E. Doutté, *L'islam algérien en l'an 1900*, Giralt, Alger 1900, p. 117.
[22] Dossier «Personnel du culte musulman» (1920-1940), CAOM 16H75.

intervenire di più, finanziariamente e politicamente, nella sfera religiosa. Questo chierico indirizzò un'arringa ai suoi correligionari e allo Stato coloniale, che insisteva sulla necessità di un'azione di ampio respiro, diretta principalmente all'islam della Cabilia[23]. I ministri del culto erano spinti a sostenere l'azione dell'autorità anche da ragioni pecuniarie. Fecero ricorso a una petizione per tentare di dissuadere lo Stato coloniale da ogni applicazione stretta della legge di separazione. Il contenuto delle loro rivendicazioni mostra come fossero poco informati sull'esatta natura del decreto di applicazione: secondo loro, infatti, esso andava irrimediabilmente a sopprimere tutte le spese in materia cultuale. Nell'aprile del 1909 il Governatore generale ricevette dunque la petizione dei ministri del culto e dei commercianti, che denunciavano come, sopprimendo tutte le sovvenzioni al culto musulmano, il decreto rimettesse in discussione l'impegno preso dalla Francia nel 1830 di rispettare la religione musulmana. La risposta del Governatore generale trasmessa al Prefetto di Algeri ricordava che l'azione dell'amministrazione coloniale aveva un potere discrezionale. In risposta a quelle critiche, accennava all'eventualità di un'applicazione ancora più stretta della legislazione, con la soppressione delle indennità attribuite:

> L'amministrazione non ha [...] mai potuto considerare come veri e propri contratti le [...] spese per il culto musulmano; queste disposizioni sono solo degli atti di sovranità, la cui portata e durata possono essere limitate o modificate dai poteri pubblici [...]. Voi dovreste far notare [a questi notabili] che il decreto è meno rigoroso della legge applicata nella metropoli, e permette di assicurare la maggior parte delle spese per il culto musulmano. *Ponendosi sul piano della rivendicazione, manifestando la pretesa di essere trattati* [...] *come dei contraenti ai quali il Governo della Francia avrebbe alienato una parte della sua autorità politica, gli indigeni renderebbero più difficile la realizzazione delle benevole intenzioni dell'amministrazione, che si vedrebbe costretta ad applicare loro in modo più stretto le disposizioni del nuovo regime legislativo*[24].

Collettive o individuali, le contestazioni che provenivano da questo ambiente esprimevano innanzitutto il timore di perdere il beneficio del finanziamento concesso dall'amministrazione. Alcuni dei suoi beneficiari pensarono addirittura di intentare un'azione giudiziaria contro l'am-

[23] I. Zekri, *Les plus clairs arguments qui prouvent la nécessité de réformer les zawayas au pays kabyle*, in K. Chachoua, *L'islam kabyle. Religion, État et société en Algérie,* seguito da *L'Epître (Rissala)* di I. Zekri, Maisonneuve et Larose, Paris 2001, p. 317.

[24] Il Governo generale d'Algeria al Prefetto di Algeri, «Culte musulman/Séparation des Églises et de l'État», Alger 23 aprile 1909, CAOM 81F 828 (corsivo dell'autore).

ministrazione coloniale in caso di soppressione della sovvenzione. Così, un imam della regione di Constantine si rivolse a un avvocato perché si informasse presso i servizi della prefettura sui motivi della soppressione di una retribuzione annuale stanziata alla sua moschea. L'avvocato avanzò dapprima l'ipotesi che la soppressione di quest'indennità fosse una conseguenza diretta dell'applicazione del decreto del 1907:

> Avevo pensato che la soppressione della rendita dell'imam fosse stata decisa in conformità al decreto del 1907 sull'applicazione in Algeria della legge di separazione delle Chiese dallo Stato. Ma mi sono reso conto che questa tesi era sbagliata e che la misura concerneva in realtà solo la moschea di T. Ahmed[25].

Questo malinteso illustra bene il margine riservato al Governatore dal decreto di applicazione della legge di separazione: costui poteva sopprimere o ristanziare delle indennità secondo gli orientamenti della sua politica e in virtù della nozione di «interesse pubblico e della Nazione» menzionata nel decreto. Reclami simili a quello citato furono sporti da alcuni ministri del culto contro i servizi degli Affari indigeni delle Prefetture[26]. Questi non contestavano il principio di eccezione che il decreto rappresentava rispetto alla legislazione metropolitana, ma in modo molto puntuale le sue conseguenze concrete, vale a dire la soppressione delle indennità temporanee di funzione.

Dopo la sua istituzione, questo dispositivo si è progressivamente banalizzato, fino a divenire la principale modalità di inquadramento del culto musulmano. L'eccezione alla legge di separazione, infatti, attraverso i versamenti delle indennità ai ministri del culto, fu assunta pienamente dalle autorità coloniali. La giustificazione di un rappresentante dell'amministrazione all'Assemblea algerina nel 1949 testimonia la normalizzazione di quest'eccezione:

> La facoltà di versare delle indennità di funzione ad alcuni ministri del culto […] è stata prorogata più volte […]. Pertanto regolarmente vengono ancora versate delle indennità ad alcuni ministri del culto. *Vi è in questo caso una deroga legale al principio di laicità esplicitamente prevista*[27].

Questo processo si iscrive in quello che Young Crawford[28], a proposito del radicamento dello Stato coloniale in Africa, chiama la 'normaliz-

25 Lettera del 8 luglio 1929 di Maître J. Paoli all'attenzione del Prefetto di Constantine, Dossier «Culte musulman/correspondance diverse», CAOM 16H71.

26 Dossier «Personnel du culte/contestations», CAOM 16H75.

27 Commissario del Governo generale d'Algeria, sessione straordinaria dell'Assemblea algerina, 30 dicembre 1948, esame del piano finanziario del 1949, CAOM 81F 838 (corsivo dell'autore).

zazione dell'egemonia' (*routinization of hegemony*). Ma, parallelamente, questa modalità di gestione fu all'origine di una critica e di una mobilizzazione da parte dei letterati religiosi esclusi dalla selezione dell'amministrazione coloniale. Alcuni, riuniti in associazione, negarono ogni rappresentatività ai ministri del culto sovvenzionati dallo Stato, denunciando la loro collusione con le autorità coloniali.

1.3. Un'opposizione politico-religiosa allo Stato coloniale

Il divario fra una laicità iscritta nel diritto e la portata di questa pratica amministrativa creò una breccia importante nella quale si infilò un gruppo di letterati religiosi tenuti al di fuori di questa organizzazione cultuale. L'Associazione degli uléma d'Algeria, un gruppo di obbedienza riformista fondato nel 1931, cavalcò la questione dell'assoggettamento del culto musulmano, facendone uno dei punti di contestazione dell'ordine coloniale[29]. All'inizio si trattava di un gruppo di chierici che si ispiravano al riformismo (*Islâh*), movimento che andava peraltro sviluppandosi nel mondo musulmano. Pur proibendosi ogni azione politica nella propria carta costitutiva, l'associazione si trovò a giocare un ruolo di primo piano nella contestazione di questo islam infeudato allo Stato coloniale[30]. Nei tre dipartimenti questa contestazione comportò la creazione di luoghi di culto detti 'liberi', in concorrenza con le moschee che avevano le sovvenzioni finanziarie dell'amministrazione.

L'associazione fu ben presto chiamata a mobilitarsi con maggiore precisione sulla questione del controllo esercitato dall'amministrazione sull'esercizio pubblico del culto, in reazione a due misure amministrative. Nel febbraio 1933 il Segretario Generale della Prefettura di Algeri proibì l'accesso alle moschee dette 'ufficiali' per i predicatori riformisti. Tale iniziativa provocò un conflitto fra l'associazione cultuale di Algeri e il Prefetto. Costui vi pose fine istituendo, il 27 febbraio 1933, un Comitato consultivo del culto musulmano, a capo del quale nominò un non-musulmano, precisamente il Segretario Generale della Prefettura. Queste tensioni contribuirono a irrigidire le posizioni dell'associazione degli uléma, la cui prima rivendicazione riguardò proprio la stretta applicazione della legge del 1905 al culto musulmano. La logica traduzione di una tale rimostranza era la restituzione delle fondazioni pie (*habous*) alle associazioni cultuali musulmane. Il primo abbozzo di raggruppamento

[28] Y. Crawford, *The African Colonial State in Comparative Perspective*, Yale University Press, New Haven/London 1994, p. 149.

[29] R. Achi, «*L'islam authentique appartient à Dieu, 'l'islam algérien' à César». La mobilisation de l'association des oulémas d'Algérie pour la séparation du culte musulman et de l'État (1931-1956)*, «Genèses», 69, 2007, p. 49-69.

[30] A. Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale*, Mouton, Paris 1967.

del movimento nazionalista fu decisivo. Certo i dibattiti del Congresso Musulmano algerino del giugno 1936 riguardarono principalmente il Progetto Blum-Viollette, che prospettava di concedere i diritti politici a un'élite di indigeni musulmani[31]. Ma nella mozione che gli uléma presentarono in quell'occasione, essi fecero riferimento alla questione del culto nei seguenti termini:

> Le moschee saranno restituite ai musulmani. Saranno stanziati loro dei crediti sul budget dell'Algeria, in misura proporzionale al prodotto dei beni *habous* ad esse afferenti. La gestione delle moschee sarà assicurata da associazioni cultuali *organizzate conformemente alla legge di separazione*[32].

Alla fine la questione dell'indipendenza del culto musulmano divise la sfera religiosa fra membri del 'clero ufficiale' da un lato, e 'separatisti' dall'altro, per riprendere le categorie dell'amministrazione coloniale presenti nel suo *Bollettino mensile delle questioni islamiche*, la principale pubblicazione di informazione del Governo generale e delle Prefetture algerine. Queste categorie di controllo strutturavano tutta l'azione dei servizi di informazione che, tramite esse, pensavano l'insieme delle diverse forme di sostegno o contestazione alla dominazione coloniale francese in Algeria. Tuttavia, esse sono mutate nel tempo. In questo senso, le inflessioni della categoria di 'separatista' sono rivelatrici dell'evoluzione della posta in gioco e della diffusione della questione dello status dell'islam. Tale categoria, infatti, si applicò dapprima ai sostenitori riformisti di una stretta applicazione della legge del 1905, per abbracciare alla fine l'insieme della nebulosa nazionalista che integrò profondamente questa tematica alle proprie rivendicazioni.

Bisognò attendere comunque il contesto riformatore del dopoguerra per veder riemergere la questione dell'indipendenza del culto musulmano. Nel 1946 fu costituita una «Commissione di riforme» all'interno del Governo generale d'Algeria. Furono proposte numerose riforme, in particolare nel campo della giustizia, dei diritti politici, della proprietà e del culto. In quest'occasione, il regime d'eccezione in materia cultuale fu al centro di importanti dibattiti, che sfociarono solamente in un richiamo alla legge nel quadro dell'articolo 56 dello statuto organico dell'Algeria promulgato nel 1947:

> L'indipendenza del culto musulmano dallo Sato è assicurata allo stesso titolo di quella degli altri culti, nel quadro della legge del 9 dicem-

[31] P. Weil, *Qu'est-ce qu'un Français ?*, cit., p. 225-244.
[32] Citato in A. Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, cit., p. 419 (corsivo dell'autore).

> bre 1905 e del decreto del 27 settembre 1907. L'applicazione del detto principio [...] sarà oggetto di decisioni dell'Assemblea algerina[33].

Questo nuovo statuto non pose fine, dunque, alle importanti tensioni che attorniavano la questione religiosa. Di più, dopo la sua adozione si cristallizzò un'opposizione fra l'Associazione dei ministri del culto di Tlemcen, e l'Associazione degli uléma d'Algeria. La prima posizione contestava la legittimità dei chierici riformisti a intervenire sulla questione del culto musulmano. Dopo aver condotto un'operazione di squalifica religiosa, prendendo di mira la loro eterodossia, l'associazione dei ministri del culto sviluppò un'argomentazione che si connette alla questione dell'adattamento della legge di separazione al contesto coloniale. Essa riprende infatti i principali argomenti dell'amministrazione che giustificavano l'assenza di un'applicazione integrale al culto musulmano a causa di due ostacoli principali. Da un lato, l'azione degli uléma non era altro che una strategia di destabilizzazione che mirava in realtà a controllare i luoghi di culto e le fondazioni pie. Inoltre, in assenza di un'organizzazione centralizzata del clero musulmano, la legge di separazione di Chiese e Stato avrebbe potuto essere applicata solo in maniera progressiva. Infine, l'associazione si poneva come l'unica istanza religiosa rappresentativa dell'islam algerino. Dal punto di vista dell'Associazione dei ministri del culto, quella degli uléma non costituiva in realtà che un'iniziativa politica camuffata; essi chiedevano che si ponesse fine alle loro manovre, per poter preservare gli edifici religiosi dall'«irruzione insolita della politica»[34]. La loro squalifica si sdoppia in una legittimazione dell'azione delle autorità coloniali in materia di gestione del culto musulmano. Queste rivendicazioni, dunque, vanno oltre la difesa del decreto del 1907, per approdare alla necessaria convergenza fra le attività dei ministri del culto e l'amministrazione coloniale. Un simile approccio, non privo di analogie con quello di Ibn Zekri, finisce per trascurare le caratteristiche della situazione coloniale sino al punto di servirsi così della teoria politica musulmana classica:

> [...] Il principio fondamentale della legge musulmana per cui la salvaguardia del culto è inseparabile dall'autorità del potere centrale [...] conferisce al Governo francese allo stesso tempo diritti e doveri che gli impongono delle responsabilità ad essi fortemente legati[35].

[33] Si tratta dell'Assemblea costituita dal nuovo statuto dell'Algeria nel 1947 nella quale i 'francesi musulmani' furono rappresentati da un collegio di eletti, senza tener conto del loro peso demografico. *Loi du 20 septembre 1947 portant statut organique de l'Algérie*, «Journal officiel de la République Française», 21 septembre 1947.

[34] «Mémoire de l'association cultuelle des musulmans orthodoxes de Tlemcen sur la question du culte musulman», 1951, p. 4, CAOM 81F 832.

[35] Ivi, p. 9.

Proferito da ministri del culto musulmani, l'argomento dell'impossibile separazione fra islam e potere politico permise di avvallare la posizione dell'amministrazione e, soprattutto, di limitare la contestazione alla nebulosa degli uléma riformisti. La mobilitazione attiva di questi ultimi e la diffusione della questione della separazione in molti movimenti nazionalisti[36] accelerarono la presa di coscienza di tale rivendicazione da parte del potere politico metropolitano, tanto più che essa trovò una crescente eco negli indigeni musulmani. E tuttavia la sola conseguenza pratica di queste mobilitazioni fu la redazione di progetti finalizzati, almeno nelle intenzioni manifestate dalle autorità coloniali, a regolare definitivamente la questione dell'indipendenza del culto musulmano.

2. La fine dell'eccezione alla laicità, o la trincea coloniale

La critica del colonialismo si appoggiò alla fine sulla messa in discussione dell'eccezione alla laicità, elaborando una retorica che contestava il tradimento dei principi repubblicani. La questione dell'indipendenza del culto musulmano fu così pubblicamente dibattuta, senza però arrivare a una soluzione definitiva, poiché l'applicazione stretta del principio di separazione, che presupponeva l'abrogazione delle misure eccezionali del decreto del 1907, comportava il rischio di rimettere in discussione i fondamenti stessi della sovranità francese in Algeria. Ragion per cui lo Stato coloniale bloccò ogni riforma radicale, trincerandosi dietro al carattere legale dell'eccezione.

2.1. La separazione di islam e Stato: una causa della mobilitazione nazionalista algerina

La progressiva unificazione del movimento nazionalista algerino permise di estendere l'attenzione alla causa laica indigena. Nel 1946 il Governatore generale Chataigneau rilanciò l'iniziativa di esaminare la questione di separazione del culto musulmano dallo Stato. Di fatto, essa aveva cristallizzato le opposizioni all'interno della sfera religiosa e fra i principali oppositori indigeni all'amministrazione coloniale. Anche altri gruppi affrontarono la questione invocando i principi repubblicani, e aprendo così la strada alla contestazione globale della situazione coloniale[37]. Questo movimento proveniva da gruppi come l'Associazione degli uléma d'Algeria o il Movimento per il Trionfo delle Libertà democrati-

[36] O. Carlier, *Entre Nation et Jihad. Histoire sociale des radicalismes algériens*, Presses de Sciences Po, Paris 1995, p. 18.

[37] Per un'analisi delle modalità di contestazione dell'ordine coloniale si veda D. Engels & S. Marks (eds.), *Contesting Colonial Hegemony. State and Society in Africa and India*, British Academic Press, London 1994.

che (MTLD)[38]. Fu condotta anche una campagna congiunta di abrogazione del decreto del 1907 dagli uléma e dal Partito Comunista d'Algeria (PCA), attraverso il suo organo di stampa *Alger Républicain*[39]. Non si trattò di un'unione strategica congiunturale: alcuni sostenitori della separazione erano allo stesso tempo affiliati al PCA e vicini alle associazioni riformiste[40]. In alcuni casi, la rivendicazione fu formulata in modo unitario, per esempio a Sétif il 5 giugno 1950[41], dove degli uléma, alcuni membri del PCA e alcuni dell'Unione Democratica del Manifesto Algerino (UDMA)[42] di Ferhat Abbas si riunirono per discutere e rivendicare l'effettività della separazione.

Oltre ai documenti rivendicativi redatti dall'Associazione degli uléma d'Algeria, furono mobilitati anche altri strumenti. Una serie di telegrammi contestatari inviati dall'Associazione al Ministro dell'Interno e alla Presidenza del Consiglio reclamarono la rapida realizzazione della separazione del culto dallo Stato e l'uguaglianza delle confessioni, conformemente all'art. 56 dello statuto[43]. Il passaggio per le autorità metropolitane, uniche destinatarie dei telegrammi, fu considerato lo strumento politicamente più efficace. L'indipendenza del culto musulmano dalle autorità coloniali poteva essere rivendicato, infatti, solamente presso la metropoli, considerata come garante del principio di separazione delle Chiese dallo Stato. Tale modalità d'azione, se da un lato testimonia il carattere limitato dei registri di espressione collettiva nell'Algeria coloniale[44], dall'altro indica che, a dispetto del controllo esercitato dalla polizia sugli uléma, le loro rivendicazioni trovavano dei canali d'espressione che aggiravano lo Stato coloniale per raggiungere direttamente il potere politico metropolitano. Si trattava di una campagna organizzata unitariamente dal comitato dirigente dell'Associazione. I telegrammi furono inviati nelle prime due settimane del mese di giugno del 1950. Riportavano tutti la stessa lamentela, solo i luoghi e le firme cambiavano:

[38] Movimento nazionalista fondato nel 1947 da Messali Hadj. Diede vita al comitato rivoluzionario d'unità e d'azione che fu all'origine dell'insurrezione del novembre 1954.

[39] Fra gli altri punti di vista si veda «Pour la liberté du culte musulman en Algérie», 25 novembre 1950.

[40] Prefettura di Constantine, «Partisans de la séparation», CAOM 93/4473.

[41] Prefettura di Constantine, «Mémoire des oulémas/répercussions/correspondances avec les sous-préfets», CAOM 93/4473.

[42] L'Union Démocratique du Manifeste Algérien (UDMA) fu fondata nel 1946 da Ferhat Abbas. Rivendicava un miglioramento dello status politico dei musulmani nell'Algeria francese, ed evolse su posizioni sempre più radicali fino a raggiungere il FLN nel 1956.

[43] Il Ministro dell'Interno ricevette venticinque telegrammi spediti dalle principali città dei tre dipartimenti algerini, CAOM 81F 830.

[44] O. Carlier, *Entre Nation et Jihad*, cit., p. 125.

I musulmani di Oran si sono riuniti in questo giorno in quattromila. Essi insistono affinché l'articolo 56 dello statuto d'Algeria concernente la separazione delle Chiese dallo Stato sia applicato il prima possibile. *Né l'islam né la democrazia possono tollerare lo stato di fatto attuale. La separazione delle Chiese dallo Stato è una necessità per l'Algeria musulmana che non ha mai smesso di reclamarla*. Noi non accetteremo che solo la religione musulmana continui ad essere trattata in questo modo. Il Governo algerino non ha il diritto di immischiarsi nelle questioni del culto musulmano. Non ha alcuna scusa per il ritardo nell'applicazione della disposizione statutaria[45].

Alla richiesta del Governo generale d'Algeria fece seguito un'inchiesta diretta dai servizi di informazione di ogni prefettura, con l'obiettivo di determinare gli elementi che avevano innescato la mobilitazione, e le eventuali ricadute su altri movimenti e, più in generale, sulle masse[46]. Una seconda campagna fu condotta nel 1953 da personalità importanti dell'Associazione degli uléma che si rivolsero all'attenzione del Presidente del Consiglio, del Ministro dell'Interno e dei responsabili dei gruppi parlamentari della metropoli. Di fronte al silenzio dell'amministrazione e al suo trincerarsi dietro i dibattiti dell'Assemblea algerina, il discorso si fece più rivendicatorio. Secondo il suo responsabile, Larbi Tebessi, il problema avrebbe potuto avere soluzione in una sola seduta dell'Assemblea algerina, se solo le autorità locali avessero avuto la volontà politica di concretizzare la decisione del Parlamento francese al momento dell'adozione dello statuto d'Algeria. Il perpetrarsi dell'ingerenza dell'amministrazione negli affari del culto costituiva, dal suo punto di vista, una violazione della costituzione francese e un attentato alla laicità e alla libertà di coscienza[47]. Su questo punto il PCA e gli uléma furono allo stesso tempo compagni di lotta e concorrenti nelle modalità della critica alle autorità coloniali. Gli organi di stampa del PCA costituirono una tribuna privilegiata per il tema dell'ingerenza dell'amministrazione coloniale nelle questioni del culto musulmano[48]. L'eco che questo tema suscitò contribuì a radicalizzare le posizioni dell'Associazione degli uléma e del PCA. L'azione dell'amministrazione coloniale in materia di culto fu oggetto, per esempio, di una mobilitazione del PCA in occasione del pellegrinaggio a La Mecca organizzato dal Governo generale d'Algeria nel 1946. Durante il tragitto marittimo si verificarono degli incidenti e il servizio d'informazione affermò che dei simpatizzanti comunisti figuravano fra i membri dell'equipaggio. Effettivamente, alcuni manifesti firmati

[45] CAOM 81F 830 (corsivo dell'autore).

[46] Dossier «Mémoire des Oulémas/répercussions dans la masse», CAOM 93/4473.

[47] CAOM 81Fm 830.

[48] E. Sivan, *Communisme et nationalisme en Algérie. 1920-1962*, Presses de la F.N.S.P., Paris 1976, p. 175.

dal PCA che condannavano «l'ingerenza dell'amministrazione negli affari del culto musulmano» circolarono in quell'occasione[49].

La cresciuta politicizzazione della questione religiosa contribuì a bloccare i lavori della commissione speciale sul culto musulmano, creata dall'Assemblea algerina il 29 novembre 1951. Quest'ultima fu percepita da molti sostenitori della separazione come uno strumento dilatorio per mantenere lo *statu quo*.

3. L'impossibile riforma del regime d'eccezione

Lo slancio riformatore del dopo guerra si concretizzò nella creazione all'interno dell'Assemblea algerina di una commissione *ad hoc*, incaricata di elaborare uno statuto giuridico che permettesse di garantire l'indipendenza del culto musulmano. Essa si rivelò il luogo di una controversia sulla compatibilità dell'islam con il principio di separazione delle Chiese dallo Stato. Di più, i suoi lavori evidenziarono tutte le ambivalenze dell'amministrazione coloniale e il sistema di costrizioni che si imponeva al Governo generale e al Ministero, che scaturiva dai principi che essi stessi enunciavano e dagli impegni che essi stessi si erano presi. Percepita come un segno di progresso politico, sfociò al contrario in un'*impasse*, nella misura in cui la realizzazione delle sue deliberazioni restava a discrezione delle autorità coloniali. Per queste ultime la commissione aveva l'interesse politico di offrire uno spazio alle rivendicazioni dei 'separatisti'.

La commissione si riunì per la prima volta il 5 dicembre 1951, con l'obiettivo di definire le modalità di applicazione dell'articolo 56 dello statuto dell'Algeria. Composta di membri eletti dai due collegi dell'Assemblea algerina, diede vita ad alcuni dibattiti fino alla fine dell'anno 1954, che portarono a una proposta di risoluzione. Furono ascoltati in udienza numerosi attori considerati rappresentativi dell'islam algerino: l'associazione dei giudici musulmani, l'associazione dei responsabili del culto musulmano d'Algeria, l'associazione degli uléma riformisti, la delegazione dei capi delle confraternite religiose, e due personalità illustri, di cui un dissidente dell'associazione degli uléma, Tayeb El-Okbi. Uno dei pochi punti di convergenza nel corso del dibattito, ripreso nella proposta di risoluzione finale, fu la creazione di un consiglio islamico unico incaricato della gestione e del finanziamento del culto grazie all'usufrutto dei luoghi di culto e delle entrate delle fondazioni religiose. Ora, numerosi ostacolo giuridici e politici concorsero a rendere impraticabile l'affermazione di una posizione condivisa. L'associazione degli uléma d'Algeria non riconobbe ai giudici musulmani e ai ministri del culto il diritto di partecipare alla Commissione, a causa della loro qualità di

[49] Dossier «Pèlerinage à La Mecque (1946)», CAOM 81F 840.

'funzionari', per riprendere un epiteto ai loro occhi stigmatizzante. La loro argomentazione riposava sull'impossibilità per un soggetto religioso remunerato dallo Stato di deliberare sulla separazione di Chiese e Stato e, a maggior ragione, di far parte di un consiglio indipendente. D'altra parte, un problema giuridico fu sollevato dalla natura stessa del progetto di risoluzione presentato dal relatore della commissione. Esso riguardava la questione aspramente dibattuta della legalità di un consiglio indipendente dei comitati del culto che fosse creato dall'Assemblea algerina. Per il rappresentante del Governo generale d'Algeria che era stato presente a tutte le sedute della commissione, infatti, i principi della legge di separazione e del suo decreto di applicazione algerino non permettevano la creazione di un tale consiglio. A sostegno di quest'affermazione egli richiamava lo spirito generale della legge di separazione e il fatto che l'Assemblea algerina non aveva – al fine di evitare ogni riforma radicale che avrebbe potuto rimettere in discussione la dominazione francese in Algeria – potere legislativo. Peraltro, durante i lavori della commissione, il Governatore generale aveva espresso a più riprese la sua apprensione per la soluzione verso la quale convergevano i lavori:

> La soluzione prospettata [la creazione di un consiglio superiore islamico unico] comporta pericoli molto gravi; sfortunatamente sembra rispondere a un movimento d'opinione generale [...]. È evidente che conviene [...] orientare la commissione verso soluzioni meno pericolose [...], ma non dobbiamo nasconderci che il problema è tecnicamente difficile e politicamente molto delicato[50].

Per il Governatore si trattava di rassicurare i sostenitori di una separazione integrale e di mostrare la volontà dell'amministrazione coloniale di risolvere definitivamente la questione. I sostenitori di un'effettiva separazione si ritrovarono perciò di fronte a questa contraddizione largamente mantenuta dallo Stato coloniale: lo strumento giuridico di controllo del culto musulmano era stato costruito e diffuso a partire dal decreto di applicazione della legge del 1905. Condannare l'amministrazione del culto musulmano significava dunque paradossalmente, dal punto di vista delle autorità coloniali, contestare la legislazione che predicava la separazione fra Chiese e Stato.

Questo blocco incitò il Ministero dell'Interno, su richiesta del Governo generale d'Algeria e in seguito alla proposta di decisione finale della commissione, a consultare il consiglio di Stato per sapere se l'articolo 56 dello statuto di Algeria conferisse all'Assemblea algerina un potere legislativo in materia, e in quale quadro giuridico questo dovesse iscriversi.

[50] Il Ministro dell'Interno (vicedirezione degli Affari algerini) al Governatore generale d'Algeria, «Culte musulman», 11 gennaio 1952, CAOM 81F 830 (corsivo dell'autore).

La risposta del Consiglio di Stato fu scevra di ogni ambiguità: l'Assemblea algerina doveva rispettare il quadro legislativo esistente, che non le conferiva il potere di creare dei comitati cultuali e *a fortiori* un'unione generale che potesse federarli:

> [...] L'articolo 56 dello statuto obbliga l'Assemblea algerina ad assicurare l'indipendenza del culto musulmano nel quadro della legge del 9 dicembre 1905 e del decreto del 27 settembre 1907, e non le consente pertanto, pena la lesione della separazione fra Chiese e Stato, di creare di propria iniziativa dei comitati cultuali territoriali incaricati di gestire gli interessi morali e materiali del culto, e nemmeno un consiglio dell'unione generale dei comitati cultuali[51].

L'opinione del Consiglio di Stato non fece altro che ricordare i limiti giuridici di tutta la riforma, confortando le autorità coloniali nelle loro posizioni. La critica del decreto era resa impossibile da una giurisdizione che aveva espresso parere favorevole a ogni proroga. Questa decisione ratificò la posizione dell'amministrazione coloniale, puntualizzando la legalità della legislazione algerina dei culti e concorse ad alimentare una retorica in risposta all'insieme delle critiche indigene.

3.1. La risposta alle critiche indigene

L'*impasse* in questione si rivela la traduzione di quel catechismo giuridico a partire dal quale l'amministrazione coloniale concepì le proprie risposte alle critiche che sottolineavano le contraddizioni dell'applicazione della separazione in Algeria. Nel 1950, quando la commissione dell'Assemblea algerina non aveva ancora terminato i propri lavori, una nota del Ministero dell'Interno trasmessa al Governo generale e ai servizi delle prefetture d'Algeria illustrava l'argomento. Essa enumerava allo stesso tempo le critiche indirizzate all'amministrazione coloniale e le risposte che occorreva dare. La stessa formulazione delle critiche riprendeva quella dell'associazione degli uléma riformisti:

Prima critica: Il principio di separazione dei culti e dello Stato è stato applicato a tutte le religioni tranne l'islam.

> Risposta: questa affermazione contraddice la verità. Il decreto del 1907, che ha determinato le condizioni di applicazione in Algeria delle leggi sulla separazione fra Chiese e Stato [...] non ha fatto alcuna discriminazione fra i culti [...]. Il culto musulmano beneficia dunque della stessa carta giuridica degli altri. Questa comunanza di rego-

[51] Consiglio di Stato, «Avis consultatif du 20 octobre 1953 relatif à l'organisation de l'indépendance du culte musulman», Centre des Archives Contemporaines de Fontainebleau, 990025/297.

> lamentazione è […] ribadita dall'articolo 56 della legge del 20 settembre 1947 che riporta lo statuto organico dell'Algeria[52].

Oltre a questo richiamo, mirante a riaffermare formalmente il principio di separazione, vi erano anche delle argomentazioni per giustificare il carattere eccezionale del regime algerino dei culti. Ne sarebbero responsabili prima di tutto gli indigeni stessi, nella misura in cui essi non avrebbero sfruttato le possibilità offerte dalle disposizioni del decreto circa la costituzione di associazioni cultuali indipendenti:

> Così, non si è sempre utilizzata le possibilità che offriva il decreto del 1907 in materia di costituzione di associazioni cultuali atte a succedere agli organismi di Stato nella gestione degli interessi materiali del culto[53].

Questo argomento, tuttavia, elude il fatto che le poche associazioni cultuali musulmane esistenti furono tutte sottomesse a uno stretto controllo, attraverso il consenso del Governatore sulle nomine dei ministri del culto e la sorveglianza poliziesca, poiché il diritto a predicare nei luoghi di culto era stato inquadrato a più riprese. Più in generale, ritroviamo l'argomento classico secondo il quale l'islam non conoscerebbe separazione fra la sfera politica e quella religiosa:

> Se le regole della laicità non hanno ricevuto sempre completa applicazione in Algeria, ciò è dovuto […] a certe resistenze che si ritrovano presso gli autoctoni, rimasti fedeli alla concezione tradizionale nei paesi a religione islamica, che riunisce nelle stesse mani il potere temporale e quello spirituale[54].

Questo argomento servì ad alcuni attori del 'culto ufficiale' per legittimare l'azione dello Stato coloniale nella gestione del culto musulmano. Anche l'assenza di struttura gerarchizzata all'interno dell'islam algerino è evocata per spiegare le difficoltà incontrate nell'applicazione della legge del 1905:

> La debolezza di alcuni di fronte alle nuove forme d'organizzazione che […] dovevano permettere di stabilire un regime di libertà di coscienza, non ha potuto […] essere risolta attraverso l'esistenza di una Chiesa gerarchizzata […] che sarebbe stata in grado di assicurare, al

[52] Ministero dell'Interno (vicedirezione degli Affari algerini), «Note sur la séparation des Églises et de l'État», 1950, CAOM 81F 831.
[53] *Ibid.*
[54] *Ibid.*

> momento del ritiro dell'intervento statale, la continuità dell'esercizio del culto[55].

Tuttavia, è un fatto indiscutibile che l'amministrazione coloniale aveva contribuito a conferire una struttura più stabile al culto musulmano,proprio in conseguenza del decreto di applicazione della legge. La selezione e la remunerazione di ministri del culto, infatti, aveva rinforzato il controllo sulle associazioni cultuali e consolidato i contorni di un 'clero ufficiale'.

Infine l'argomento che chiude la risposta alle critiche insiste sul lavoro di laicizzazione che le autorità coloniali iniziavano a intraprendere verso gli indigeni musulmani. Tale azione non poteva aver senso se non nella lunga durata e rinviava dunque fermamente ogni riforma:

> C'era dunque, da parte dei fedeli musulmani […], tutta un'iniziazione alla laicità da fare. Quest'educazione non poteva essere fatta in un giorno. Non vi è dubbio che, ragguagliati sulle possibilità legali di assicurare la loro libertà religiosa, i musulmani si liberano ogni giorno di più dal ricorso a un aiuto o un appoggio esterni[56].

Quest'ultimo argomento è al cuore dell'ideologia coloniale. L'obiettivo civilizzatore del progetto coloniale francese, infatti, fa della deroga una necessità politica all'interno di una strategia a più lungo termine.

3.2. La separazione integrale o la contestazione della dominazione coloniale

La 'risposta alle critiche' non resistette alle contraddizioni dell'eccezione giuridica. Quest'ultima era concepita come un mezzo per preservare gli interessi politici dell'impresa coloniale. L'eccezione alla legge di separazione delle Chiese dallo Stato obbediva a un principio considerato prioritario: la dominazione francese in Algeria. Si trattava di due registri politici che non potevano non entrare in conflitto. In una nota importante proveniente dalla Sottodirezione d'Algeria, il Ministro dell'Interno integra tale tensione, continuando a legittimare questa costruzione giuridico-politica:

> Indubbiamente sarebbe auspicabile, nel quadro di una politica di completa laicizzazione, prevedere la possibilità di lasciare l'incarico di retribuzione dei ministri del culto alle collettività musulmane. Tale concessione sarebbe peraltro conforme all'ortodossia dei principi democratici di cui la legge del 1905 è un'illustrazione. Ma siffatta misu-

[55] *Ibid.*
[56] *Ibid.*

ra si scontrerebbe fatalmente con le preoccupazioni prioritarie che esigono la perennità dell'unità francese in Algeria[57].

Questa posizione fu confermata dal parere di un'ispezione amministrativa sulla questione della separazione condotta durante la guerra di Algeria. In missione straordinaria in quell'occasione, Maurice Papon fu consultato e concluse che era necessario mantenere lo *statu quo* nelle relazioni fra lo Stato e il culto musulmano:

[…] Se l'autorità francese mettesse in discussione l'equilibrio instabile mantenuto fra lo Stato e il culto musulmano, dovremmo aspettarci uno sfruttamento della situazione da parte dei capi ribelli che […] non si volgerebbe a nostro vantaggio […] e toglierebbe alla riforma ogni possibilità di successo. Circostanza aggravante, gli uléma riformisti, che sarebbe praticamente impossibile escludere dall'applicazione delle misure che il Governo intende prendere, sono i più ardenti denigratori dell'azione francese e ispirano direttamente il pensiero nazionalista e la sua propaganda religiosa. Perciò […] mi sembra inopportuno […] rendere pubbliche […] le intenzioni governamentali[58].

In questa congiuntura di crisi, in effetti, le autorità coloniali vollero limitare ogni reazione al dibattito suscitato nel 1959 da un'ultima proposta di risoluzione di un deputato del secondo collegio, che reclamava la stretta applicazione della legge del 1905. I servizi d'informazione rafforzarono il loro controllo su eventuali scambi tra il Fronte di Liberazione Nazionale (F.L.N.) e gli uléma. Contemporaneamente, le autorità ricercarono attivamente il sostegno dei ministri del culto, mentre alcuni di loro iniziavano a essere oggetto di attentati. Durante la guerra d'Algeria, dunque, la questione della separazione continuò a cristallizzare le tensioni fra l'amministrazione e i suoi sostenitori da un lato, e la nebulosa contestataria dall'altro.

L'esame appena sviluppato della questione laica in Algeria coloniale apre due serie di riflessioni. Esso permette, innanzitutto, di rivelare il modo in cui la legislazione più simbolica della Terza Repubblica sia cambiata in funzione dei rapporti di forza e delle implicazioni ideologiche della situazione coloniale. Esso fornisce inoltre alcuni elementi che permettono di capire come il Governo dello Stato coloniale fosse lungi dall'essere omogeneo. Le autorità, infatti, hanno dovuto scendere a patti con una legge che, applicata

[57] Ministero dell'Interno (vicedirezione degli Affari algerini), «Note sur une proposition de résolution incitant au respect de la loi de 1905», 1953, CAOM 81F 830.

[58] Prefettura di Constantine, l'ispettore generale dell'amministrazione in missione straordinaria, Maurice Papon, al Governo generale d'Algeria, «Indépendance du culte musulman», Alger, 4 febbraio 1957, CAOM 93/4473.

senza adattamenti, avrebbe sicuramente limitato la loro azione sul culto musulmano. Il regime d'eccezione elaborato dalle autorità metropolitane e coloniali con l'obiettivo di controllare gli effetti della legge del 1905 portò a una burocratizzazione del controllo politico del culto musulmano, e divenne uno dei punti nodali di tensione della situazione coloniale algerina. Lungi dall'essere sinonimo di libertà, l'eccezione alla legge di separazione fu allo stesso tempo un mezzo per perpetrare la dominazione coloniale e, di converso, una risorsa politica di contestazione per i gruppi religiosi e politici anticolonialisti. Ogni rivendicazione di una sua stretta applicazione costituiva una rimessa in discussione del progetto coloniale francese. Tuttavia lo Stato, per controbattere le critiche indigene, si trincerò dietro l'applicazione graduale della legge di separazione in Algeria e, più in generale, dietro il carattere legale dell'eccezione. Questa contraddizione nutrì la contestazione dell'egemonia coloniale, che sfociò alla fine in una forma d'azione violenta. Attraverso questo caso particolare ritroviamo una delle caratteristiche più importanti dello stato coloniale: il conflitto tra diverse *rationes* politiche.[59] Le contraddizioni fra il progetto coloniale, le sua concretizzazione e i principi giuridici e politici repubblicani, costituirono il limite principale dello Stato coloniale a partire dal quale i movimenti nazionalisti poterono elaborare con successo una critica alla sua legittimità.

[59] D. Scott, *Colonial Governmentality*, «Social Text», 43, 1995, pp. 191-220.

ORDINE SOCIALE E ORDINE URBANO: LA *VILLE NOUVELLE* NELL'IDEOLOGIA COLONIALE FRANCESE

Rachele Borghi

La ville est le lieu où le témoignage se fait architecture.
Louis Massignon

1. Introduzione

Le *ville nouvelle* delle città maghrebine sono un esempio interessante di spazializzazione dell'immaginario e dell'ideologia coloniale francese. L'ordine urbano, infatti, doveva rispecchiare l'ordine sociale, cosa che rifletteva l'intrigante ragionamento geopolitico portato avanti dal Maresciallo Hubert Lyautey, primo Residente Generale in Marocco. La nascita dell'urbanistica quale disciplina accademica permise l'applicazione nelle colonie delle teorie prodotte nella madrepatria, un sistema di valori che trovava la sua massima espressione nella pianificazione delle città. Il Marocco, in particolare, divenne un vero e proprio laboratorio nel quale sperimentare la modernità coloniale[1], dal momento che nelle trasformazioni della società francese la colonia giocò un vero e proprio ruolo di «incubatrice della modernità»[2]. Per Lyautey, il territorio doveva essere lo specchio nel quale leggere l'ordine sociale. Egli riteneva che la Francia avesse perso, anche a causa della democrazia, quell'ordine e quel rigore che sarebbe stato più facilmente realizzabile in una società governata dall'aristocrazia. Era infatti difficile mettere in pratica le nuove teorie sociali concepite all'interno del *Musée Social* in un territorio caotico e disordinato come, ai suoi occhi, era Parigi. Le colonie permettevano quindi di 'spazializzare' le nuove ideologie perché i Francesi si trovavano di fronte ad una società ancora fortemente gerarchizzata e a spazi 'vuoti',

[1] T. Mitchell, *Colonising Egypt*, University of California Press, Berkeley, CA 1988; Id., *The Stage of Modernity*, T. Mitchell, (ed.) *Questions of Modernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000. P. Rabinow, *French Modern*, MIT Press, Cambridge 1989.

[2] O. Soubeyran, *La géographie coloniale au risque de la modernité*, in M. Bruneau e D. Dory, (dir.), *Géographie des colonisations. XV-XX siècles*, L'Harmattan, Paris 1994.

Dino Costantini (a cura di) *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all'immigrazione*,
ISBN 978-88-8453-346-3 (print) ISBN 978-88-8453-350-0 (online), © 2009 Firenze University Press

che aspettavano di essere 'riempiti' dal *génie* francese[3]. Lyautey venne così celebrato come colui che seppe mettere in pratica una caratteristica 'tradizionale' del genio francese: la «*création ordonnée*»[4]. Grazie all'attuazione di questo nuovo metodo di colonizzazione, nel quale l'azione coloniale era concepita come strettamente legata all'azione sociale e alla sua spazializzazione, Lyautey venne celebrato come il fondatore di un «umanesimo coloniale»[5]. Egli si dichiarava promotore della conservazione «della bellezza, delle istituzioni e delle tradizioni del paese»[6]. Perché ciò fosse possibile, era necessario che ci fosse una divisione anche a livello spaziale tra Europei e *indigènes*, al fine che una popolazione non 'contaminasse' l'altra. La concretizzazione urbana di questo principio fu realizzata tramite la separazione tra *medina* e *ville nouvelle*[7]; la prima mantenuta intatta per permettere alla popolazione locale di conservare le proprie abitudini e i propri stili di vita, la seconda, costruita al di fuori delle mura che circondano il nucleo storico delle città, progettata secondo regole moderne e all'avanguardia. Queste misure di protezione avevano anche il fine di «assicurare in modo durevole alla medina i vantaggi del turismo, dal momento che si tende esclusivamente a conservare l'aspetto per il quale essa è universalmente ammirata», come riportato in un *arrêté viziriel* del 1923. In questa maniera, il progetto urbano francese andò ben al di là della costruzione di città, per giungere alla produzione di 'immagini' di quella che doveva essere la 'vera' cultura marocchina, 'preservata' e venduta al mercato culturale dell''Occidente'. Con Lyautey nacque il turismo in Marocco nella sua versione moderna[8] e Marrakech divenne, grazie alle sue peculiarità, la destinazione più ambita dai turisti europei.

2. L'ordine urbano come specchio dell'ordine sociale

Il programma di 'valorizzazione' del Marocco aveva tra le principali preoccupazioni quella di dotare il Paese di città progettate secondo con-

[3] H. Vacher, *Projection coloniale et ville rationalisée: le rôle de l'espace colonial dans la constitution de l'urbanisme en France*, Aalborg University Press, Aalborg 1997; J.L. Cohen e M. Eleb, *Casablanca. Mythes et figures d'une aventure urbaine*, Hazan, Paris, 1998.

[4] E. Herriot, *L'ordre dans la création. L'œuvre du général Lyautey au Maroc*, «France-Maroc», 1-4, 1916, p. 3.

[5] J. Dresch, *Lyautey*, in C. A. Julien, (dir.), *Les techniciens de la colonisation (XIX et XX siècles)*, PUF, Paris 1947, p. 140.

[6] Ivi, p. 139.

[7] M. Naciri, *Une brève histoire des villes maghrébines*, in C. Lacoste e Y. Lacoste (dir.), *Maghreb, peuples et civilisations*, La Découverte, Paris 1995.

[8] R. Cattedra, *Nascita e primi sviluppi di una città coloniale: Casablanca, 1907-1930*, in «Storia Urbana», 53, 1990, pp. 127-179.

cezioni razionali e moderne. La politica urbana di Lyautey fu realizzata in maniera così eclatante ed originale da valergli il titolo di *bâtisseur de villes*[9]. Questo suo ruolo è molto enfatizzato nella letteratura coloniale, dove l'urbanistica è presentata come un settore chiave per la 'rinascita' del Marocco. Il Generale stesso alimentò questo mito dedicando ampio spazio all'argomento nei suoi discorsi ufficiali e arrivando a dire mentre lasciava il Marocco: «C'è ancora una cosa che mi dà tremendamente fastidio [...] non costruirò più città»[10].

C'era, secondo Y. Lacoste[11], qualche cosa di estremamente interessante nel suo ragionamento geografico e geopolitico. Egli voleva dissociare due città, quella araba e quella europea, alle quali corrispondevano due società urbane, con valori propri e gerarchie da salvaguardare. Nonostante questa volontà di separazione nascondesse considerazioni di carattere strategico – dal momento che lo spazio vuoto tra *medina* e *ville nouvelle*, facilmente difendibile, avrebbe permesso il mantenimento dell'ordine pubblico–, con essa Lyautey esprimeva anche la sua idea che la società marocchina dovesse mantenere inalterate le proprie specificità, senza essere 'intaccata' dallo stile di vita europeo. Durante i suoi soggiorni in Algeria, egli non aveva apprezzato l''accozzaglia' franco-musulmana esistente, in cui, a suo avviso, sia i Francesi che gli *indigènes* avevano perso le proprie tradizioni. Non pensava di essere in presenza di una felice sintesi tra la civilizzazione africana e quella europea, ma di un amalgama vero e proprio che aveva portato al *déracinement* di entrambi i popoli[12]. Una società di questo tipo non si prestava a quell'ordine che egli andava cercando. In Marocco era assolutamente deciso a non ripetere la stessa esperienza. Lì, Ebrei e Musulmani avevano da sempre vissuto separati, in quartieri differenti; di conseguenza, sarebbe stato sufficiente aggiungere al *mellah*[13] e alla *medina* una *ville nouvelle* europea.

L'esperienza algerina nella quale le *medina* erano state sventrate per essere conformate ai canoni europei 'moderni' di urbanizzazione, aveva profondamente marcato Lyautey. Era convinto che fosse necessario creare una divisione spaziale che permettesse alle due popolazioni, quel-

[9] U. Cassan, *Neuf siècles de batisseurs de villes*, Verly, Parigi 1975.

[10] Citato in U. Cassan, *Neuf siècles de batisseurs de villes*, cit., p. 330 e D. Rivet, *Le Maroc de Lyautey à Mohammed V. Le double visage du Protectorat*, Denoël, Paris 1999, p. 228; si veda anche G. De Bure, *Lyautey au Maroc, une rencontre*, «Ulysse», 74, 2000, pp. 54-57. Il fatto che la rivista Ulysse, da cui l'articolo di De Bure sopraccitato è tratto, riporti l'attenzione sulla grandiosa opera di costruzione di città messa in pratica da Lyautey, dimostra come ancora oggi la letteratura turistica contemporanea sul Marocco adotti il discorso sui meriti del generale nella costruzione del Paese ed è, allo stesso tempo, la testimonianza della perpetuazione del suo mito, se non altro presso il largo pubblico.

[11] Y. Lacoste, *Géopolitique du maghreb*, in C. Lacoste e Y. Lacoste (dir.), *Maghreb, peuples et civilisations*, La Découverte, Paris 1995.

[12] I. Lepp, *Midi sonné au Maroc*, Aubier, Paris 1954, p. 137.

[13] Quartiere ebraico.

la francese e quella musulmana, di vivere secondo i propri canoni in luoghi diversi.

La città francese sarebbe quindi sorta non all'interno dell'agglomerato urbano preesistente, ma si sarebbe sviluppata parallelamente ad esso, in maniera autonoma.

La politica urbana di Lyautey si fondava, dunque, su tre principi cardine:

- separare la *ville nouvelle* dalla *medina*;
- valorizzare i siti urbani e i monumenti rappresentativi della storia del Marocco;
- applicare alla *ville nouvelle* le concezioni più moderne in materia di urbanistica.

La logica della separazione dell'*habitat indigène* da quello europeo rispondeva a delle considerazioni essenzialmente di carattere militare e strategico, nonostante la letteratura coloniale insista piuttosto su ragioni di ordine economico, sanitario ed estetico[14].

Una politica di condivisione degli stessi spazi tra Musulmani ed Europei era vista come sicuramente fallimentare:

> La vita musulmana non può adattarsi alla vicinanza immediata dell'Europeo, e le nostre abitudini non possono adattarsi agli obblighi musulmani. Ora, noi siamo venuti in Marocco per portare una collaborazione che non deve turbare le condizioni d'esistenza dei suoi abitanti. È una base del Protettorato, così come è stato concepito dal Residente Generale[15].
> [Questa separazione] evita i conflitti di interesse che nascono per forza nel momento in cui elementi etnici diversi si mischiano e permette alla popolazione marocchina di conservare le proprie abitudini tradizionali alle quali tiene particolarmente[16].

Allo stesso tempo, le strade della *medina* non erano adatte alle necessità del traffico moderno come anche le canalizzazioni dell'acqua e le fognature non sarebbero state adatte allo stile di vita degli Europei. Questo avrebbe obbligato a estendere la città europea fuori dalle mura di quella *indigène*, dopo averla inutilmente saccheggiata. Inoltre, la situazione sanitaria era spesso preoccupante nonostante – naturalmente – «gli sforzi

[14] Si veda, ad esempio, H. De la Casinière, *Les Municipalités Marocaines*, Imprimerie de la Vigie, Casablanca 1924.

[15] Commissaire résident général, *La Renaissance du Maroc. Dix ans de Protectorat*, Résidence Générale de la République Française au Maroc, Rabat 1922, p. 362.

[16] H. De la Casinière, *Les Municipalités Marocaines*, cit., p. 88.

dei Servizi d'Igiene, per lottare contro le pratiche di una popolazione che non accetta sempre favorevolmente i consigli della scienza moderna»[17].

Secondo Wright e Rabinow[18], la preoccupazione alla base della divisione spaziale non era rappresentata dalla paura del contatto tra 'razze' diverse ma tra differenti classi di popolazioni: lo spazio urbano doveva tenere separate le classi sociali.

> Si evita così il contatto diretto della popolazione Europea con gli elementi indigeni di bassa classe, di cui la miseria psicologica e la cattiva igiene possono essere dei fattori preponderanti nella propagazione delle epidemie[19].

Il progetto lyauteyiano di costruzione delle città svela qui tutta la sua ambivalenza: fare in modo che ci sia 'urbanità', ovvero coltivare l'idea di vivere insieme, ma nello stesso tempo non fare niente perché si formi una cittadinanza, intesa come lo stimolo al dibattito e alla riflessione politica[20]:

> Sebbene il Protettorato fabbricò delle *villes neuves* superbe, produsse noia di vivere perché le privò di quel disordine creatore dal quale scaturisce il piacere di incontro con gli altri[21].

Per ultimo vi era una ragione 'estetica', che distinse l'operato di Lyautey da quello di un qualsiasi altro rappresentante Francese nelle colonie: la protezione dell'*habitat indigène*.

> C'era un altro motivo che non era mai stato manifestato da nessun Governatore Civile o Militare: il desiderio di conservare l'estetica così particolare delle città *indigène* di un paese arrivato nel XX secolo senza essere stato influenzato dalla civilizzazione moderna.
> In Francia, la protezione dei paesaggi e dei monumenti è stato oggetto di leggi che sono state applicate solo dopo veri e propri disastri, cosa che ha dimostrato la loro necessità.
> Dal suo arrivo in Marocco, il Residente Generale prese delle misure energiche per la protezione dei monumenti e simultaneamente creò delle zone '*non oedificandi*'[*sic*], proibendo di mettere le agglomerazioni nuove in contatto immediato con quelle dei vecchi quartieri maghrebini[22].

17 Commissaire résident général, *La Renaissance du Maroc*, cit., p. 363.
18 G. Wright e P. Rabinow, *Savoir et pouvoir dans l'urbanisme moderne colonial d'Ernest Hébrard*, «Cahiers de la Recherche Architecturale», 9, 1982, p. 40.
19 H. De la Casinière, *Les Municipalités Marocaines*, cit., p. 88.
20 D. Rivet, *Le Maroc de Lyautey à Mohammed V*, cit., p. 230.
21 Ivi, p. 230.
22 Commissaire résident général, *La Renaissance du Maroc*, cit., p. 363.

La salvaguardia della 'città vecchia' – terminologia che suppone il riferimento al modello della città europea vista come 'nuova' o 'moderna' – era il *leitmotiv* dell'azione urbana di Lyautey. Egli venne celebrato come il padre di quelle considerazioni di carattere estetico che segnarono la sua distanza dall'operato di ogni altro capo militare e lo consacrarono come 'esteta', precursore anche dei provvedimenti di salvaguardia dei monumenti che verranno presi nella madrepatria, dal momento che

> Attraverso questa netta separazione, il Residente Generale ha voluto, oltre alle questioni morali, economiche e di sicurezza, preservare l'aspetto delle città *indigène*, i monumenti storici o religiosi, le vecchie mura pittoresche, mantenere infine, nel suo contesto, una civilizzazione intatta da secoli: patrimonio che forma un incomparabile soggetto di studi e un capitale turistico di considerevole importanza[23].

La conservazione della *medina* rappresentava anche una sorta di investimento propagandistico ed economico, in cui il turismo avrebbe giocato un ruolo di rilievo[24]. La preoccupazione estetica permise di dare rilevanza alla vista come senso privilegiato per la percezione dello spazio urbano e per stabilire il contatto con il paese. Alla fine dell'Ottocento, era nato il concetto di 'panorama', che adottava la visione dall'alto come punto privilegiato di osservazione sul mondo.

> Questa autonomia delle città *indigène* permetterà loro di conservare la fisionomia così caratteristica dei loro meravigliosi aspetti panoramici che restano superbi punti di vista per le principali prospettive delle nostre città moderne. Gli artisti saranno eternamente riconoscenti al Maresciallo Lyautey, di avere così protetto delle inesauribili ricchezze[25].

Si tratta di una prospettiva tipica dell'antropologia e della geografia moderna che immagina il mondo come un'esibizione, un quadro da ammirare[26]. I protagonisti di questo quadro sono rappresentati come 'fol-

[23] Ivi, p. 363.

[24] R. Cattedra, *Nascita e primi sviluppi di una città coloniale*, cit. L'importanza che il Governo attuale consacra a questo settore, dimostra come le dinamiche innescate da Lyautey all'inizio del Novecento abbiano prodotto tutta una serie di effetti a catena. Questi hanno contribuito al ripensamento dei luoghi secondo un'immagine del Marocco esportata dai Francesi e poi reimportata attraverso il fenomeno turistico contemporaneo e le icone da esso utilizzate. R. Borghi, *Dove finisce l'altra sponda? Tra Mediterraneo e 'marocchinità' attraverso il turismo culturale di Marrakech*, in C. Minca (a cura di), *Orizzonte mediterraneo*, Cedam, Padova 2004; Id., *Geografia, postcolonialismo e costruzione delle identità*, Unicopli, Milano 2008.

[25] Commissaire résident général, *La Renaissance du Maroc*, cit., pp. 363-364.

[26] T. Mitchell, *Colonising Egypt*, cit.; D. Gregory, *Geographical Imaginations*, Blackwell, Oxford 1994.

kloristici', come espressioni tipiche della 'marocchinità', della tradizione, come degli attori votati alla rappresentazione di se stessi in luoghi molto suggestivi. La costruzione di questa messinscena prevede la totale perdita di soggettività degli osservati, che diventavano caricature di un modello europeo precostituito e fedele all'immagine che Lyautey promuoveva come rispetto della differenza[27]. Si trattava allo stesso tempo di una messinscena di colui che descriveva la scena (alternativamente 'immerso' o distaccato dal contesto osservato), di solito da una posizione dominante dall'alto che gli permetteva di capire l'insieme, di comprenderne l''essenza'. È da questo fondamento epistemologico che la lettura esotica sull'Altro trova la propria legittimazione, così come l'idea contemporanea dei luoghi simbolici da proteggere dalle 'contaminazioni' moderne. Questa lettura esotica e orientalista dello spazio marocchino attraversò la cultura popolare europea per tutto il Novecento e produsse un mercato importante di esperienze della marocchinità, veicolate oggi dai tour operators.

> L'applicazione del programma di Lyautey di conservazione e costruzione di due entità urbane parallele fu attuato non senza una certa difficoltà, dovuta al fatto che i primi Europei venuti in Marocco si erano istallati all'interno delle mura delle città *indigène*. Una volta costruite le *ville nouvelle*, era necessario convincere i Francesi a trasferirvisi, condizione indispensabile alla riuscita del progetto. Il loro stile di vita rischiava infatti di 'intaccare' quello dei Marocchini che dovevano, secondo l'ideale lyauteyiano, restare fedeli al modo di vivere precoloniale. Vennero quindi prese delle misure al fine di contenere la stabilizzazione degli Europei nella *medina* e incrementare il loro insediamento nelle *ville nouvelle*, offrendo loro l'attrattiva di vie e mezzi di comunicazione rapidi e moderni che li tenessero comunque vicini alla *medina*:
> Da qui la necessità di attrezzare la città moderna di vie e di mezzi di comunicazione rapidi e facili con il centro *indigène* di cui essa è più o meno parassitaria.
> In conclusione, creare una *Cité* Moderna fuori dalla *Cité* Musulmana, ma attaccarle l'una all'altra attraverso grandi arterie, per il loro interesse reciproco[28].

Questi provvedimenti videro inizialmente delle forti opposizioni da parte della popolazione europea. La distanza spaziale poteva, infatti, rappresentare un ostacolo ai commerci con la popolazione *indigène*:

> I mercanti che vendevano vasi da notte smaltati agli *indigène* non avevano intenzione di allontanarsi dai loro buoni clienti. I primi spe-

[27] P. Rabinow, *French Modern*, cit.
[28] Commissaire résident général, *La Renaissance du Maroc*, cit., p. 364.

culatori che avevano acquistato dei terreni fuori dalle città non avevano che una sola idea: far abbattere le antiche mura[29].

Secondo gran parte della critica postcoloniale, questi postulati nascondevano la volontà di segregare gli *indigène* all'interno di spazi codificati, al fine di controllarne le attività e di preservare i Francesi da un possibile 'contagio' con le malattie che affliggevano la popolazione locale[30]. La letteratura coloniale agiografica, invece, esaltava questi principi visti come la concretizzazione della chiaroveggenza del Generale. Coloro che furono coinvolti in questo progetto, sostennero che tali principi non nascondevano una volontà di segregazione razziale, contraria anzi «allo spirito di fraternità umana che animava Lyautey»[31]. La prova della 'buonafede' del generale risiedeva nel fatto che gli *indigènes* che si sentivano attratti dallo stile di vita europeo avevano il diritto di lasciare la *medina* e trasferirsi nella *ville nouvelle*. La lettura di Béguin[32], invece, prende in considerazione i due aspetti, sostenendo che la scelta di Lyautey fu caratterizzata più dalla presa di coscienza del problema politico e sociologico che l'eterogeneità dei due ordini poneva, che dalla volontà di dissociarli. In questo modo egli divenne il teorizzatore della formula che tradusse in Marocco l'applicazione di principi già in uso in alcune città europee come Anversa, al fine di sostituire alle fortificazioni una cintura verde che isolava le città antiche dalla loro zona d'estensione.

Ad ogni modo, le azioni da lui intraprese, i suoi provvedimenti, le trasformazioni da lui apportate alle città, ebbero pesanti conseguenze sulla vita della popolazione e cambiarono definitivamente il suo rapporto con lo spazio urbano. Da quel momento in poi la logica dicotomica – il binomio *medina*/*ville nouvelle* – divenne parte del discorso sulla città al punto da diventare l'*unico* modo di parlare della città. Le città del Marocco non vennero più pensate come un *unicum* ma come il risultato della compresenza di due entità distinte. L'ideale di Lyautey di riflettere l'ordine sociale nello spazio urbano si era dunque realizzato: ciascuno al proprio posto[33]. Questa divisione segnò la specificità dell'esperienza urbana coloniale in Marocco[34]. La permanenza di questo discorso è confermata da Chantal Chanson-Jabeur[35], la quale sostiene che le ricerche scientifiche contemporanee sulle città del Maghreb dimostrano la pre-

[29] A. Laprade, *Lyautey urbaniste. Souvenirs d'un Témoin*, Horizons de France, Paris 1934, pp. 7-8.

[30] Le prime critiche di questo genere erano state mosse a Lyautey nell'ambito del Congresso d'urbanistica del 1931 (si veda F. Béguin, *Arabisances. Décor architectural et tracé urbain en Afrique du Nord 1830-1950*, Dunod, Paris 1983).

[31] J. Marrast, *Maroc,* in Académie d'Architecture, *L'oeuvre de Henri Prost. Architecture et urbanisme*, Impr. du compagnonnage, Paris 1960, p. 54.

[32] F. Béguin, *Arabisances*, cit.

[33] Si veda J.L. Cohen e M. Eleb, *Casablanca*, cit.

[34] Si veda F. Béguin *Arabisances*, cit.

senza di un vero e proprio 'iato scientifico' tra l'oggetto 'città europea' e quello 'città araba o musulmana'. La città viene, per così dire, sezionata, lo spazio urbano segregato e raramente preso in considerazione come un'unica entità territoriale.

Jole, Khatibi e Martenson sostengono che questo progetto di dissociazione urbana sia la soluzione apportata dall'urbanistica coloniale al problema che la *medina* rappresentava[36]. Essa era infatti percepita come un labirinto, come un «inestricabile dedalo di stradine»[37], come una metafora spaziale della resistenza alle strutture socio-economiche introdotte dal colonialismo; era vista al tempo stesso come uno spazio non strutturato secondo logiche razionali «dove il finito genera l'infinito. Cosa che ci rimanda alla nozione di un tempo ripetitivo, ciclico, opposto al tempo lineare e progressivo dell'urbanistica delle società industriali»[38].

> Le città *indigène* hanno un aspetto speciale, del tutto differente dalle città che vediamo attualmente in Francia. Con la loro cinta di alte mura merlate e le torri in rovina[39], le loro strade strette e tortuose, scure e intricate, fanno pensare alle nostre città del Medioevo[40].

Ecco quindi che la *medina* viene accerchiata, il labirinto aggirato e controllato in maniera rigida, attraverso uno spazio geometrico e codificabile. La formula «toccare il meno possibile le città marocchine» risulta da questa lettura particolarmente ambigua. Preservando la *medina*, infatti, le si impedisce di crescere o per lo meno non si prevede la sua crescita, accerchiata com'è dalla *ville nouvelle*[41]. Inoltre, attraverso il con-

[35] C. Chanson-Jabeur, *Modèles urbains et modes de transport au Maghreb*, in C. Coquery-Vidrovitch, O. Goerg (dir.), *La ville européenne outre-mers*, L'Harmattan, Paris 1996.

[36] M. Jole, A. Khatibi e M. Martenson, *Urbaniste, idéologie et ségrégation: exemple de Rabat*, in CRESM (dir.), *Les influences occidentales dans les villes maghrébines à l'époque contemporaine*, Editions Université de Provence, Aix-en-Provence 1974.

[37] J. Tharaud e J. Tharaud, *Le Maroc*, Flammarion, Parigi 1932, p. 88.

[38] M. Jole, A. Khatibi e M. Martenson, *Urbaniste, idéologie et ségrégation: exemple de Rabat*, cit., p. 162.

[39] Si noti qui l'utilizzo di una terminologia applicata in Europa alla descrizione delle rovine medievali. Il geografo, infatti, introduce questo paragrafo del suo testo spiegando al lettore che «troviamo in Marocco, benché sia tanto vicino all'Europa, numerosi resti di un passato lontano. I modi di vivere e di lavorare ricordano, sotto molti punti di vista, la nostra civilizzazione al tempo di Carlomagno» (G. Bayssière, *Géographie du Maroc*, Hatier, Parigi 1924, p. 15). Anche Lyautey (L.G.H. Lyautey, *Rapport général sur la situation du Protectorat au Maroc*, Résidence Générale de la République Française au Maroc, Rabat 1914, p. 125) insisteva sul fatto che l'organizzazione delle città marocchine prima del Protettorato era ancora medievale.

[40] G. Bayssière, *Géographie du Maroc*, cit., p. 15.

[41] M. Jole, A. Khatibi e M. Martenson, *Urbaniste, idéologie et ségrégation: exemple de Rabat*, cit., p. 168.

fronto con l'ordine della *ville nouvelle*, la *medina* appare ancor più ingarbugliata e pittoresca per lo sguardo europeo. Essa non viene quindi letta come spazio autonomo, inserito all'interno di un contesto, ma il suo significato viene estrapolato attraverso il continuo confronto con il modello europeo, prototipo intangibile della civilizzazione[42]. La *medina*, come l'Altro che la abita, viene identificata attraverso la differenza, innescando un processo di identificazione dell'Altro e di autodefinizione del sé di cui Said[43] e altri hanno parlato abbondantemente. Per il geografo coloniale Bayssière il confronto fra le due entità urbane che sorgono l'una di fianco all'altra permetteva di rilevare che la *medina* «conserva così la sua originalità e offre ai visitatori una delle curiosità più pittoresche del Marocco»[44]. Allo stesso tempo, l'instaurazione di una zona *non aedificandi* tra la *ville nouvelle* e la *ville indigène*, con la conseguente conservazione e protezione delle mura della *medina*, aggiungendosi al vuoto lasciato tra i due ordini urbani, conferiva a questo spazio liminale il valore di traduzione spaziale del partito preso della separazione, per la prima volta chiaramente enunciato e codificato[45].

Questo interesse per il patrimonio urbano e architetturale, a lungo ignorato e spesso, come nel caso dell'Algeria, accompagnato da numerose distruzioni, porta con sé alcune considerazioni. Secondo Beguin[46] esso contrasta con un lungo periodo precedente, dove solo le vestigia romane erano ritenute degne di interesse mentre le città arabe erano soggette a commenti negativi e sommari che ne criticavano la costruzione senza una pianta regolare, quando non l'ammasso bizzarro di case di forme e dimensioni sempre uguali. Come accadde quindi che il patrimonio urbano dell'Africa del Nord non solo fu annesso alla storia dell'arte ma fu soggetto a politiche di salvaguardia e restauro? Questo cambiamento di atteggiamento della Francia era legato innanzitutto alla presa di coscienza del rischio politico che si correva annientando un habitat al quale erano legate una serie di consuetudini sociali. In secondo luogo, gli atti di salvaguardia e di protezione avevano una forte valenza simbolica perché erano interpretati come la testimonianza di una Francia rispettosa delle tradizioni e delle differenze:

> I nostri protetti hanno capito meglio il *génie* della nostra razza vedendoci impegnati nella restaurazione dei monumenti, nella salvaguardia dei loro tesori che l'incuria e l'anarchia avevano degradato e lasciato andare in rovina. Siamo giunti al momento di rianimare

[42] C. Coquery-Vidrovitch, *Conclusion générale*, in C. Coquery-Vidrovitch e O. Goerg (dir.), *La ville européenne outre-mers*, L'Harmattan, Parigi 1996.
[43] E. Said, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.
[44] G. Bayssière, *Géographie du Maroc*, cit., p. 15.
[45] F. Béguin, *Arabisances*, cit., p. 119.
[46] Ivi, 1983, p. 14.

> un'arte agonizzante ma ancora vivente e per provocare qui un vero e proprio 'Rinascimento'[47].

Questo nuovo orientamento della politica francese scaturì anche da considerazioni più pragmatiche legate al turismo e al rischio di compromettere un fattore essenziale di incitamento al viaggio: «Dopo lo sviluppo così recente e intenso del turismo, preservare la bellezza di un paese ha un interesse economico di primo rango »[48].

I numerosi libri destinati al turismo in Africa del Nord che uscirono negli anni Venti in Francia ebbero come denominatore comune il fatto di presentare un'immagine di tutte le forme 'pittoriche' locali che fosse più seducente possibile e di lasciare nell'ombra le tracce di un paesaggio più visibilmente francese[49].

[47] L.G.H. Lyautey, citato in F. Béguin, *Arabisances*, cit., p. 16.
[48] L.G.H. Lyautey, *Paroles d'action*, Editions la Porte, Parigi 1995.
[49] F. Béguin, *Arabisances*, cit., p. 16.

III. LA POLITICA REPUBBLICANA E LE IDENTITÀ CULTURALI: LA FRANCIA CONTEMPORANEA

IDEOLOGIE E POLITICHE DELLA CASA PER I MIGRANTI NELLA FRANCIA DEL SECONDO DOPOGUERRA

Agostino Petrillo

Il n'y a d'étrangers en France que les mauvais citoyens.
Tallien

1. Introduzione: ideologia, pensiero di stato e migranti.

Un vecchio maestro, Abdelmalek Sayad, ci ha insegnato a diffidare della maniera in cui viene prodotta la conoscenza sociologica sui migranti. Buona parte del lavoro da lui condotto è stato mirato alla costruzione e all'utilizzo di raffinati strumenti conoscitivi che avevano come scopo quello di mettere alla prova, di 'testare' la maniere convenzionali di affrontare il problema dell'immigrazione e di svelare gli aspetti ideologici e i presupposti nascosti in saperi che si vorrebbero 'neutrali' o teoricamente ispirati quantomeno alla *Wertfreiheit*.

In Sayad la critica sistematica dell'oggettività del dato, della attendibilità delle fonti si incrocia con un profondo ripensamento del ruolo e della collocazione delle scienze sociali. Il discorso sociologico, proprio per le sue ambizioni scientifiche, non sfugge al rischio di comunicare una conoscenza distorta, e il ricercatore stesso deve essere consapevole delle responsabilità che discendono dalle sue affermazioni. Alla sociologia delle migrazioni, dunque, va sicuramente assegnato un posto di particolare rilievo, ma ridefinendone i compiti. Essa deve fungere in un certo senso da premessa, da 'introduzione' a qualunque sociologia dello stato moderno[1]. Non si può pensare l'immigrazione se non all'interno della dialettica che essa intrattiene con lo stato-nazione. È lo stato che determina quello che si intende con il termine immigrato, ed è lo stato a decidere di quali diritti lo straniero può essere portatore rispetto all'autoctono. In questo senso la giustizia ed i diritti esistono solo all'interno della sfera di quello che viene concesso dagli stati stessi. È ciò che Sayad aveva definito il «pensiero di Stato», indicando in tal modo non soltanto l'atteggiamento delle istituzioni, quanto piuttosto una certa maniera di pen-

[1] Cfr. A. Sayad, *Il pensiero dello stato*, «aut-aut», 275, 1996, pp. 8-16.

Dino Costantini (a cura di) *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all'immigrazione*,
ISBN 978-88-8453-346-3 (print) ISBN 978-88-8453-350-0 (online),

sare l'immigrazione, ampiamente introiettata da tutti i componenti una comunità nazionale, che induce a rapportarsi al migrante come all'altro, come all'estraneo. Sayad ha efficacemente parlato del:

> […] pensiero di stato nel senso in cui questa forma riflette, attraverso le sue strutture mentali, le strutture dello stato quali sono state introiettate nel profondo da ogni individuo […] queste categorie attraverso cui pensiamo l'immigrazione […] sono al tempo stesso categorie sociali, culturali, economiche ed etiche […] sono certamente e oggettivamente categorie nazionali e cioè nazionaliste.

Sostiene il sociologo algerino che: «Tutti i discorsi sullo straniero sono marcati nazionalmente in uno spazio che è anch'esso definito nazionalmente, è sempre lo stato che pensa l'immigrazione»[2]. Lo stato non pensa l'Altro che astrattamente, e non nella sua condizione di esistenza. Questo per mascherare e occultare la sua presenza essenzialmente politica, attraverso un processo di «dissimulazione»[3]. Egli afferma che questa maniera di vedere «appartiene al nostro universo mentale, è una delle sue esigenze che ogni presenza straniera non possa essere che "provvisoria" quanto a diritti e questo per tutto il tempo che può durare questa provvisorietà»[4]. L'incapacità di considerare il migrante come presente a pieno titolo su di un territorio, l'accento messo sul suo ruolo di forza-lavoro e principalmente di forza lavoro provvisoria, temporanea, in transito, rappresentano una costante che si ritrova nelle diverse articolazioni del «pensiero di Stato»[5].

Proprio per quest'insieme di ragioni pensatori come Sayad e come Bourdieu hanno da sempre voluto mettere in rilievo le difficoltà e le aporie di un discorso sull'integrazione che, pur essendo quello predominante nella cultura e nelle istituzioni francesi, è rimasto segnato da ombre e da aspetti ambigui e irrisolti. Quello che in Francia è stato alla fine realizzato è qualcosa di molto diverso rispetto all'ideale di integrazione mediante il lavoro che ha inizialmente ispirato le politiche; con l'esaurimento del modello produttivo fordista e la crescita di disoccupazione e precarietà i migranti sono sempre più lontani dall'aver trovato nella società francese la collocazione che era stata auspicata e prefigurata nei programmi pubblici. Di qui la caratteristica 'mancanza di entusiasmo' del migrante di fronte alla prospettiva della 'naturalizzazione', dell'integrazione nella società di accoglienza, la sua perplessità e il suo scettici-

[2] A. Sayad, *Il pensiero dello stato,* cit., pp. 8-9.

[3] Per il tema della «dissimulazione» cfr. A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'immigrato alle sofferenze dell'immigrato*, a cura di S. Palidda, Prefazione di P. Bourdieu, Raffaello Cortina editore, Milano 2002.

[4] A. Sayad, *Il pensiero dello stato,* cit., p. 12.

[5] Cfr. A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'immigrato alle sofferenze dell'immigrato*, cit.

smo riguardo ad un 'divenire francese' che gli è stato lungamente proposto e che si è rivelato in buona parte illusorio[6].

Da questo complesso di situazioni, dal declino di un modello mai pienamente realizzato nascono le attuali incertezze, le crisi ed i timori che attraversano le *banlieues*, che testimoniano un'insofferenza che ha assunto negli ultimi anni la forma di grandi rivolte.

Il processo che avrebbe dovuto condurre alla realizzazione di una più vera e più consistente integrazione sembra per molti versi segnare il passo, se non mostrare un vero e proprio arretramento. Occorre prima di tutto ricavarne un monito sui limiti dei meccanismi di integrazione sociale che non siano supportati da un reale accesso a diritti veri, a partire da quelli di cittadinanza, poi constatare la necessità di introdurre politiche innovatrici e figure diverse della intermediazione sociale. Vi è stato finora in Francia un grande tentativo di 'domesticazione' degli immigrati, mirato a una loro 'moralizzazione' mediante l'intervento 'educativo' di diverse strutture, della scuola, della formazione professionale, della sanità, mediante la liberalizzazione dell'accesso al patrimonio degli alloggi sociali. La vicenda dei migranti va quindi probabilmente pensata nel contesto di un insieme di provvedimenti e di misure che ha mirato principalmente a rendere meno stridenti le contraddizioni, a fare in modo che esse non esplodessero, rassicurando al contempo la società francese, senza però riuscire a modificare sostanzialmente una situazione di marginalizzazione e di esclusione, anzi in alcuni casi contribuendo addirittura ad alimentarla e a esasperarla.

In questo senso una riflessione sulle ideologie sottese alle scelte in campo di *logement social* e di urbanistica nella Francia del secondo dopoguerra deve tenere conto di un portato fondamentale di «pensiero di Stato», e deve esplorare il nesso tra ideologie e politiche attuative. Le politiche pubbliche, intese come strumenti che le società si danno per operare su se stesse non sono che il frutto delle rappresentazioni politico-sociali che una società si costruisce e contribuiscono a loro volta alla produzione di un senso e di un discorso che entrano e interagiscono pesantemente nel gioco sociale complessivo. Sotto questo profilo azione pubblica e ed ideologia sono strettamente intrecciate. Un altro aspetto su cui è interessante riflettere è come l'alternarsi di ideologie e politiche abbia anche scandito i tempi di una trasformazione dello stato sociale: il «pensiero di Stato» ha conosciuto ha assunto tratti diversi in diverse epoche. Vi sono stati passaggi importanti, e l'intervento nei *quartiers* ha fatto emergere di volta in volta strategie e metodologie diverse, nel costante evolversi di quello che Sylvie Tissot ha chiamato efficacemente un conti-

[6] È il quadro tratteggiato dagli interventi raccolti in un lavoro ormai classico, nato dalla lunga collaborazione tra Bourdieu e Sayad, cfr. P. Bourdieu (dir.), *La misère du monde*, Seuil, Paris 1993.

nuo «lavoro di ridefinizione simbolica delle priorità dell'azione pubblica»[7].

Proprio per questo motivo è interessante notare che negli sviluppi della questione della casa per i migranti si sono rivelati principi ispiratori, tendenze e orientamenti di fondo dello stato francese, da una parte profondamente radicati nella storia politica e sociale di quel paese, dall'altra proprio per questo trasversali, rintracciabili quali assunti di fondo anche in posizioni politiche e partiti in apparenza di orientamento diversissimo. Si tratta di una vera e propria ideologia 'sovraordinata' alle differenze che intercorrono tra i diversi schieramenti.

In queste note estremamente sintetiche, che rappresentano un tentativo di offrire anche al lettore italiano stralci di un dibattito di estremo interesse e non sempre conosciuto, prenderemo in considerazione tre grandi orientamenti e momenti ideologici che possiamo individuare nello sviluppo delle politiche della casa per i migranti: ideologia repubblicana, *solidarité*, *mixité*, cercando di collocarli nel contesto storico in cui sono stati impiegati e tradotti in azioni e provvedimenti politici.

2. Il modello d'integrazione repubblicano

I valori di fondo dell'ideologia repubblicana sono i valori di eguaglianza e di laicismo che scaturiscono direttamente dalla rivoluzione francese, e rappresentano una sorta di grande slancio universalistico originario. I cittadini sono uguali davanti alla legge indipendentemente dall'origine, dal colore della pelle e dall'appartenenza etnica. Il modello d'integrazione che ne deriva è a carattere essenzialmente assimilazionistico. Si tratta di un modello non solo teorico-politico, ma ampiamente praticato, dato che la Francia è fin dall'Ottocento, sia pure in maniera diversa nel tempo, un paese d'immigrazione e che questo modello è stato lungamente praticato per esempio nel sistema scolastico nazionale. Sotto questo profilo il primato attribuito allo *ius soli* pone una stretta equivalenza tra *citoyenneté* e nazionalità. La capacità di assimilare i nuovi venuti si gioca mediante una uniformazione realizzata attraverso la lingua nazionale e l'istruzione generalizzata. L'universalismo illuminista è quindi recuperato all'interno di un ben preciso orizzonte nazionale, che è quello della *exception française*, di una peculiare missione storica che vede la Francia costantemente impegnata a suggerire all'Europa linee di orientamento civile che si pongono in contrapposizione a modelli di tipo 'comunitaristico' caratteristicamente anglosassoni.

[7] S. Tissot, *L'Etat et les quartiers. Genèse d'une catégorie de l'action publique*, Seuil, Paris 2007, p. 275.

La nozione di integrazione repubblicana segna esattamente il confine del rispetto dovuto alle differenze culturali, religiose, etniche[8]. In essa echeggia sicuramente un pregiudizio rousseauiano che vede il prevalere di una *volonté génerale* ostile ai corpi intermedi come ai *particuliers*[9]. Il timore è che, accordando diritto di esistere ai corpi intermedi, il riconoscimento pubblico che essi in questo modo ricevono contribuisca a rafforzare e a perpetuare la loro esistenza.

Naturalmente il fatto che l'integrazione sia identificata tout-court con l'assimilazione rivela al tempo stesso un orientamento che dietro la proclamazione di valori universali in realtà finisce per essere antinomico rispetto al riconoscimento delle diversità culturali, con conseguenze come vedremo incalcolabili…

L'assunzione dell'eguaglianza dei cittadini impedisce di fatto di prendere in considerazione le differenze di origine e finisce per negare la stessa possibilità di esistenza a specificità di tipo culturale, come nega egualmente l'esistenza di discriminazioni legate alla sfera della provenienza e della cultura d'origine. Le contraddizioni derivate da un simile orientamento sono rappresentate dal crescere di una seconda e poi di una terza generazione di individui 'indesiderabili' che, pur essendo francesi sotto il profilo della nazionalità e della cittadinanza, sono di fatto discriminati per quanto riguarda l'abitare, il lavoro e il tempo libero. La realtà sociologica di individui che, pur essendo teoricamente a tutti gli effetti francesi, sono in realtà manifestamente inferiorizzati e vittime di un trattamento differenziato, ha aperto una lacerazione difficilmente sanabile tra il mito del 'modello d'integrazione repubblicano' e la realtà sociologica di una società francese sempre più divisa[10].

In che modo e in che senso questo modello ha operato nel campo delle politiche per la casa?

L'ideologia repubblicana si affaccia sulla dimensione socio-spaziale nel secondo dopoguerra. La Francia postbellica è paese caratterizzato da una carenza di appartamenti disponibili e da una discutibile qualità del patrimonio edilizio preesistente. I flussi migratori attratti dalla ripresa economica complicano ulteriormente un contesto già problematico, rendendo la ricerca di un alloggio impresa penosa e spesso destinata a concludersi con soluzioni insoddisfacenti: per i migranti si dischiude un percorso che è una via crucis tra alberghi fatiscenti, camere ammobiliate, baracche auto costruite, insediamenti di fortuna. Una situazione turbinosa e caotica che si trascina per tutti gli anni Cinquanta e cui metterà fine solo un energico intervento dello stato nel campo delle costruzioni,

[8] Cfr. la limpida sintesi di A. Grosser, *Les Identités difficiles,* Presses de Sciences Politiques, Paris 1996.

[9] Lo rileva in un articolo, peraltro parzialmente apologetico del modello stesso, D. Schnapper, *L'universel républicain revisité*, «VEI Enjeux», 121, 2000, pp. 10-22.

[10] Cfr. J. Faber, *Les indésirables. L'intégration à la française*, Grasset, Paris 2000.

con la pianificazione di una grande stagione di edilizia sovvenzionata[11]. Anche sul fronte delle politiche la questione dell'alloggio per i migranti viene vissuta come congiunturale fino all'inizio degli anni Sessanta[12]. La situazione era per certi versi analoga a quella italiana attuale: misure improvvisate, ricorso massiccio ad un parco abitazioni vetusto e in attesa di demolizione o di rivalorizzazione, concentrazione in realtà abitative 'specializzate'. È la vicenda più volte ripercorsa dei *foyer Sonacotra*, strutture abitative estremamente precarie pensate più che altro come luogo di concentrazione di lavoratori immigrati maschi e per sradicare il fenomeno della formazione di *bidonville*[13]. L'offerta abitativa che viene riservata ai nuovi arrivati in questi spazi è meramente 'contenitiva', rappresenta l'altra faccia dell'azione del famigerato corpo di polizia chiamato *Brigade Z*, che si occupa in maniera sbrigativa ed energica di *slum clearance,* della distruzione (oggi si direbbe sgombero) di ogni realtà auto costruita. Quindi la nascita di un abitare specializzato per i migranti avviene fin dall'inizio sotto il segno della costrizione e della violenza[14]. La legge Debré del 1964 procede appunto in questa direzione, mirando prima di tutto alla cancellazione completa del fenomeno delle *bidonville,* i cui abitanti vengono 'rimossi' e 'provvisoriamente' spostati nei *foyer*. Ma la miseria della condizione che si vive nei *foyer Sonacotra* non è temporanea, tende piuttosto a prolungarsi e a divenire 'precarietà stabile'. Il problema, dunque, rimane aperto e irrisolto.

Negli anni successivi l'amministrazione pubblica deve perciò ricollocare la sua azione nell'ambito di più vaste preoccupazioni per la gestione urbana in generale e lo fa inizialmente ispirandosi a criteri universalistici: l'accesso alla abitazione popolare viene garantito senza nessun tipo di discriminazione, non è necessario essere francesi per potere accedere al patrimonio abitativo pubblico. In questa prima fase è centrale il principio universale del 'diritto alla casa' nell'ispirare l'azione degli amministratori. Ma queste misure di ispirazione 'repubblicana' ed egualitaria non vengono accompagnate da alcun tipo di disegno politico-sociale, anzi si costruiscono su di una rimozione dello specifico migrante, comportano, come avrebbe detto Sayad, una 'eufemizzazione' del problema,

[11] Rimando il lettore italiano alla breve sintesi abbozzata in un mio lavoro precedente, cfr. A. Petrillo, *Periferie, povertà urbana, esclusione: il dibattito in Francia e Germania*, in L. Fregolent (a cura di), *Periferia e periferie*, Aracne, Roma 2008, pp. 125-155.

[12] Su questi temi la letteratura è vastissima: molto efficace il riepilogo di J.-M. Stèbe, *La crise des banlieues. Sociologie des quartiers sensibles,* Presses Universitaires de France, Paris 2002.

[13] Cfr. M. Bernardot, *Chronique d'une institution: la Sonacotra (1956-1976),* «Sociétés Contemporaines», 33-34, 1999, pp. 39-57.

[14] È suggestiva la ricostruzione di questa fase offerta da Ch. Bachmann, N. Le Guennec, *Violences urbaines. Ascension et chute des classes moyennes à travers cinquante ans de politique de la ville*, Hachette Littératures, Paris 2002.

una riduzione di complessità che cela un importante non-detto. La Francia repubblicana ha difficoltà a riconoscere l'esistenza di minoranze e a pensarle in una chiave che vada al di là di una generica capacità di integrazione.

Un progetto di società comincia a farsi largo solo più tardi, verso la metà degli anni Settanta, quando, con la progressiva chiusura delle frontiere e la proclamazione della fine (per lo meno supposta tale) della immigrazione, la società francese ritiene di essersi in qualche modo stabilizzata. È questo il contesto in cui si fa largo una volontà politica dichiarata di favorire l'inserimento sociale delle popolazioni che hanno scelto di vivere in Francia. Sono i momenti in cui la questione della casa per i migranti viene vista finalmente in una luce nuova. Si tratta dell'articolazione di una politica che deve investire due dimensioni: quella spaziale e quella sociale, e che prevede una risposta ai bisogni e una lotta contro la segregazione sociale. In realtà il modello repubblicano di integrazione insiste particolarmente sul ruolo del *logement social* dato che si ritiene che esso possa costituire un elemento decisivo nel processo di integrazione/assimilazione dei nuovi venuti. Ma la maniera in cui ancora una volta viene affrontata la questione è rivelatrice: da un lato mostra l'assenza di politiche specifiche riguardanti le minoranze, dall'altro rivela un fiducia quasi ingenua nelle capacità di integrazione sottese al modello stesso.

Se infatti il trattamento riservato alle famiglie dei migranti è, in astratto, egualitario, dato che la nazionalità non è uno dei requisiti richiesti per accedere agli alloggi sociali, lo stato continua ad operare sulla base dell'illusione che siano sufficienti le 'capacità normali' di una società per produrre integrazione[15]. Si delinea così una concezione che rapidamente si rivelerà fallace.

Negli anni successivi, tra il finire dei Settanta e l'inizio degli Ottanta questa 'grande illusione' e le scelte che ne sono conseguite si rivelano in tutti i loro limiti: in particolare quello di avere attribuito all'alloggio sociale un ruolo centrale nel dispiegamento del pieno potenziale integrativo del modello repubblicano. Si palesa con forza l'ambiguità di fondo di questa politica dell'accoglienza 'universalistica' ed egualitaria: essa non tiene conto in nessun modo della dimensione storica dell'accoglienza stessa. Si tratta di una accoglienza che occulta ed elide la soggettività dei migranti, la trasformazione del loro progetto migratorio, che ignora desideri e componenti culturali decisivi. L'epoca in cui i migranti erano prevalentemente lavoratori maschi giovani si è chiusa da un pezzo, e con i ricongiungimenti familiari si è aperta una stagione nuova. La relativa 'neutralità' dello stato in questo periodo fa sì che i migranti vadano dove

[15] Riprendo qui quanto ben sottolineato da J.-C. Toubon, *Le logement des minorités acces au logement social et recherche de la diversité*, in J.-L. Rallu *et al.*, *Nouvelles et anciennes minorités*, INED Paris, 1997, pp. 269-284.

si sono creati spazi vuoti, e permette che sia la crescente disaffezione dei francesi, e in particolare dei ceti medi, per gli HLM *(habitations à loyer modéré)*, a decretare il destino dei migranti, che per tutto il decennio dei Settanta lentamente 'colonizzano' i *grands ensembles*[16].

Mentre i francesi in buona parte se ne vanno, attratti da operazioni speculative e di rinnovamento urbano in altre zone della città, o si disperdono in appartamenti di nuova realizzazione nelle zone periurbane, trasformandosi da affittuari in proprietari, anche in virtù delle facilitazioni previste per l'acquisto della prima casa dalla legge sui mutui del 1977, sono i migranti ad affollare il mercato dell'affitto[17]. Vi è infatti in questo periodo una trasformazione generale degli orientamenti dello Stato, che rallenta la costruzione degli HLM, mettendo l'accento più sugli 'aiuti alla persona' che sugli 'aiuti al mattone', e cerca di incoraggiare un 'accesso sociale' alla proprietà incentivando, in particolare, il legame tra proprietà e abitazione individuale[18]. La possibilità di accedere alla casa in proprietà finisce per svuotare i *grands ensembles* delle famiglie in grado di permettersi l'acquisto, che vengono sostituite da famiglie meno abbienti, in particolare da famiglie di migranti che, dopo i ricongiungimenti, sono alla ricerca di nuova sistemazione. Sono questi i fattori che determinano il concentrarsi dei migranti in determinate zone, e in particolare nella parte più degradata e meno 'appetita' del patrimonio pubblico. Gli HLM finiscono così per raccogliere tutti coloro che non hanno altra scelta in termini di abitazione.

Il paradosso è che il processo di concentrazione è il frutto di un'azione da parte dello stato improntata a criteri di tipo 'non discriminatorio' ed 'assimilazionista', oppure apparentemente neutri, come lo stimolo dato all'acquisto dell'abitazione in proprietà: nonostante l'ispirazione dei provvedimenti, il risultato concreto è che le filiere dell'accoglienza si vanno strutturando in modo da produrre concentrazione e segregazione: i migranti, gli stranieri assurgono in questo modo a 'popolazioni specifiche' marginalizzate. Le famiglie migranti finiscono in massa negli HLM non a causa di una eterogenesi dei fini, quanto piuttosto in virtù di una sorta di destinalità originaria, del non detto di una ideologia ufficiale di stato che a partire da un trattamento in apparenza paritetico crea in realtà tutta una serie di differenze che sono sostanziali. Si assiste in questi anni decisivi alla costruzione da parte dello stato di un problema, alla in-

[16] Per una ricostruzione dettagliata cfr. P. Simon, *Le logement et l'intégration des immigrés*, in M. Segaud, C. Bonvalet, J. Brun (dir.), *Logement et Habitat: Etat des savoirs*, La Découverte, Paris 1998, pp. 327-335.

[17] Cfr. V. Fouchier, *Les densités urbaines et le développement durable: le cas de L'Ile de France et des villes nouvelles*, Editions du SGVN, Paris 1997.

[18] Cfr. J.-C. Boyer, *Les banlieues en France. Territoires et sociétés*, Armand Colin, Paris 2000, pp. 34-35.

dividuazione di 'popolazioni specifiche' che vanno ad insediarsi in determinati spazi non desiderati da nessuno e 'squalificati'[19].

Il cerchio si chiude: una ideologia che si pretende non discriminante nei confronti dei migranti opera poi in concreto destinando loro la parte più degradata del patrimonio pubblico. Tra l'altro questo avviene proprio negli anni in cui le trasformazioni dell'economia e la precarizzazione crescente spingono i migranti ai margini del mercato del lavoro, mentre il lavoro di fabbrica tradizionale comincia ad assottigliarsi. Termina l'epoca in cui l'operaio immigrato era considerato un 'buon inquilino' solvibile e pagante[20]. Anche per questo motivo viene a crearsi una confusione in cui una condizione di tipo 'etnico' viene sovrapposta ad una condizione di deprivazione economica, in virtù di una facile ma mai verificata equazione tra povero e migrante.

Si apre così una stagione in cui sempre più frequentemente si va costituendo un senso comune che associa presenza dei migranti e degrado, facendo addirittura delle percentuali della loro concentrazione in determinati quartieri uno degli indicatori del 'degrado' stesso[21]. Con un cortocircuito gravido di conseguenze drammatiche la presenza degli stranieri diviene una sorta di 'termometro' del disagio e del malessere urbano. Si affaccia per la prima volta la problematica dei *quartiers sensibiles,* degli *ilots* in cui la concentrazione dei migranti tocca percentuali che giungono fino al cinquanta per cento delle presenze complessive[22]. Lo stato interviene nei *quartiers* con gli strumenti dell'assistenza pubblica, ma tra le conseguenze di queste modalità di intervento c'è l'innescarsi di meccanismi di stigmatizzazione: il fatto di vivere in determinate zone della città contraddistinte dal massiccio ricorso all'assistenza diviene di per se stesso un ulteriore fattore di squalificazione sociale come noterà bene Serge Paugam[23].

Dalla presa d'atto di una situazione tutt'altro che facile che un simile orientamento dell'azione pubblica ha contribuito a creare, nascono strategie di ricomposizione sociale sostanzialmente nuove, che per molti versi alla ideologia repubblicana sono ancora strettamente intrecciate, e che ne appaiono per alcuni aspetti delle filiazioni. Se ne possono cogliere i primi tratti quando negli anni Ottanta si accentua la contraddizione tra

[19] Cfr. le notazioni al rigurado di S. Tissot, *L'Etat et les quartiers. Genèse d'une catégorie de l'action publique*, Seuil, Paris 2007, p.10.

[20] Cfr P. Simon, *Le logement social en France et la gestion des «populations à risques»*, «Hommes et Migrations», 1246, 2003, pp. 76-91.

[21] Così il primo programma di riabilitazione degli HLM assume proprio la presenza migrante come indicatore di degrado, cfr. J.-C. Toubon, *Le logement des minorités*, cit.

[22] Cfr. P. Simon, T. Kirszbaum, *Les discriminations raciales et ethniques dans l'accès au logement social,* Rapport G.E.L.D., Paris 2000.

[23] S. Paugam, *La disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté*, Presses Universitaires de France, Paris 1991.

una posizione ufficiale, reiterata e difesa in modo sempre più solo formale, che insiste nel negare la necessità di politiche specifiche, e il proliferare di pratiche particolaristiche di tutt'altro segno – e spesso discriminatorie – a livello locale. È questo il clima in cui si apre la stagione della *solidarité*, su cui è interessante riflettere.

3. Solidarité

L'orientamento ideologico che sintetizziamo nel concetto-slogan di *solidarité* emerge con forza dopo la crisi verticale nei *quartiers* che si apre nell'estate calda del 1981, con gli eventi di Lione, Vaulx-en Velin e Minguettes, e culmina nella marcia dei *Beurs* del 1983. Il trauma per il paese è grande: fino al 1981 la Francia non aveva mai conosciuto rivolte urbane comparabili a quelle che avevano attraversato le città americane o inglesi.

Sono Mitterrand e il partito socialista che sotto l'incalzare degli eventi riportano in auge una antica tradizione solidaristica. Dopo l'emergere di una potente spinta rivendicativa da parte dei *banlieusards* Mitterrand cerca un incontro politico che non sia puramente formale con i rappresentanti dei *Beurs*, e il partito socialista lavorerà negli anni successivi ad un progetto di cooptazione progressiva nelle sue file della dirigenza del movimento[24].

Sul fronte istituzionale, per dare attuazione alle dichiarazioni programmatiche, viene addirittura creato ex-novo un ministero della solidarietà, che si occupa specificamente di RMI (reddito minimo di inserimento), e di casa popolare.

Non che la *solidarité* rappresenti di per se stessa un'invenzione o una trovata nuova, dato che un'antica tradizione solidaristica innerva la cultura politica francese almeno a partire dalla terza repubblica, se non affonda le radici ancora più indietro. I richiami alla solidarietà tra le diverse componenti e il ruolo dello stato come garante della coesione sociale rappresentano un elemento tradizionale dello stato francese a partire dalla grande cesura rivoluzionaria dell'Ottocento, dal '48 e dalla Comune di Parigi. Dopo la stagione dei grandi conflitti sociali il solidarismo conferisce una nuova legittimità allo stato repubblicano, permettendogli di oltrepassare la contraddizione tra il principio teorico di eguaglianza politica e la persistenza delle disuguaglianze sociali[25]. Sul piano pratico

[24] Cfr. l'accurata ricostruzione della vicenda in A. Jazouli, *Les années banlieues*, Seuil, Paris 1992 , pp. 166 ss.

[25] Lo sottolinea energicamente J. Donzelot, *L'invention du social*, Fayard, Paris 1984.

questo principio si traduce in una serie di provvedimenti che gettano le basi del futuro *Etat providence*[26].

Nella ideologia di stato di questo afflato passa una versione limitata e sostanzialmente formalizzata, che diviene un fondamento della legittimazione dello stato e della sua azione di stabilizzazione delle relazioni sociali. A partire dal secondo conflitto mondiale il principio solidaristico viene addirittura formulato esplicitamente a livello di carta costituzionale[27]. Anche il sistema di sicurezza sociale elaborato dal gaullismo, quel complesso di norme e provvedimenti mirati alla costruzione di quella 'assicurazione sociale' su cui si è lungamente soffermato Robert Castel, ha fatto della *solidarité* sociale una sorta di dogma indiscutibile[28].

È vero però che nel secondo dopoguerra questa ispirazione solidaristica dell'intervento dello stato si è tinta frequentemente di retorica, mentre le ricadute effettive di questo principio frequentemente menzionato appaiono piuttosto modeste. L'idea di solidarietà nazionale veniva per lo più letta in chiave riduzionistica, come una mera 'assicurazione' , una garanzia dei singoli mediante la dimensione collettiva che poco aveva a che vedere con la potente componente etico-sociale del solidarismo ottocentesco.

È, come abbiamo visto, nel contesto dei disordini dei primi Ottanta che il concetto di *solidarité* riprende quota e da principio generale diviene uno strumento ideologico di grande rilievo nella lotta contro l'esclusione e la crescente segregazione sociale. D'ora in avanti con *solidarité* si intende il principio ispiratore di un progetto concreto, che si avvale di risorse economiche recuperate con una tassazione ad hoc, sia sul piano locale che sul piano nazionale, e che prevede interventi non solo sul piano urbanistico, ma anche su quello sociale. È interessante notare che la ritrovata e rinnovata *solidarité* si esprima e trovi applicazione prima di tutto a livello urbano, e che venga intesa come impiego di risorse finalizzate alla risoluzione di problemi sociali che si dispiegano nelle città. Emerge un concetto di *ville solidaire* che mostra non solo un profondo radicamento in una determinata tradizione storico-politica, che è riconducibile ai valori fondativi dell'idea di stato-nazione in Francia, ma anche una capacità propositiva e innovativa. Infatti, a partire da una diagnosi di mancanza o di necessità di maggiore solidarietà, si cerca di sostenere il sentimento di appartenenza comune degli abitanti con interventi materiali. È questo il clima che dà i natali all'esperienza della *politique de la ville,* che muove i primi passi, ancora tutti sperimentali, in una

[26] Così sostiene F. Ewald, *L'Etat providence*, Grasset, Paris 1986.

[27] Cfr. J. Chevallier, *La resurgence du thème de la solidarité*, in CU.RA.PP (éd.), *La solidarité: un sentiment républicain*?, Paris 1992, pp. 111-135.

[28] Cfr. R. Castel, *La metamorphose de la question sociale*, Gallimard, Paris 1996, (ne esiste una recente traduzione italiana, *La metamorfosi della questione sociale*, Sellino Editore, Avellino 2008).

cornice ideologica che vede nella ritrovata *solidarité* il suo riferimento principale. La *politique de la ville* fino a metà degli Ottanta rimane molto limitatamente una politica dei 'quartieri degradati', che solo nel 1988 si tramuta in una politica più generale di sviluppo sociale urbano. A partire dalla fine del 1990 viene creato ad hoc un *Ministère à la ville*[29]. Il filo rosso della presenza molto forte dello stato e di una carica accentuata di ideologia solidaristica accompagna l'esperienza della *politique de la ville* anche negli anni successivi, quando questa viene formalizzata giuridicamente e progressivamente ampliata sotto il profilo dei casi presi in considerazione[30]. È un orientamento evidente anche nella scelta di intervenire in quartieri considerati particolarmente a rischio con modalità che non si limitano ad operazioni di rigenerazione urbana e architettonica ma prevedono un sostegno di tipo sociale ed economico. Non a caso nella *politique de la ville* gli ambiti interessati dagli interventi vengono decisi dallo stato, mentre in programmi di recupero analoghi quanto ad intenti – ma sprovvisti di un retroterra ideologico forte – come per esempio quello messo in campo dalla *soziale Stadt* tedesca, l'adesione ai programmi di rinnovamento è volontaria e nasce 'dal basso'[31].

In questo discorso generale si iscrivono anche istanze critiche come la proposta della *solidarité de projet* avanzata verso metà degli anni Novanta da Jacques Donzelot e Philippe Estèbe, che rappresenta per molti versi uno dei momenti più interessanti dell'articolarsi del discorso della *solidarité*. L'idea che anima il lavoro dei due noti studiosi di problemi urbani è quella di ripensare l'intervento dello stato in modo da spingersi al di là della *politique de la ville*, che ha mostrato la sua inadeguatezza sia sotto il profilo dei risultati conseguiti, sia – e soprattutto – nel riproporsi di difficoltà e conflitti aspri. Sono nate tensioni sociali estreme che hanno trovato una nuova violentissima espressione nella rivolta del 1991. Lo stato non può accontentarsi di mettere in scena una 'rappresentazione' della solidarietà e di richiamare costantemente i suoi membri alla necessità dell'interdipendenza. È facile gioco svelare i presupposti aprioristici di tipo funzionalista e durkheimiano di una concezione della solidarietà meramente esortativa. In un contesto complessivo sempre più segnato da una ritirata dei sistemi di welfare e da fenomeni di esclusione sociale, non serve che lo stato riproponga ossessivamente 'l'imperativo della solidarietà': sono parole nel vuoto se non vi è uno spostamento dell'azione pubblica, una modificazione sostanziale nella maniera di concepirla. E

[29] Cfr. J. De Maillard, *La politica urbana in Francia: una politica ambigua*, «Territorio», 46, 2008, pp. 104-108.

[30] Cfr. A. Anderson, H.Vieillard Baron*, La politique de la ville. Histoire et organisation,* Editions ASH, Paris 2000.

[31] Per una riflessione in parallelo su *politique de la ville* e *soziale Stadt* rinvio a A. Petrillo, *Periferie, povertà urbana, esclusione: il dibattito in Francia e Germania*, cit.

l'obiettivo della sempre più difficile *solidarité* può essere raggiunto solo mediante un processo di «animazione sociale»[32].

In pratica si intende con questo termine uno sforzo attivo da parte istituzionale in cui, andando oltre le sue funzioni tradizionali, lo stato si impegni in un lavoro di riunificazione delle forze sociali. Nell'ottica dell'*Etat Animatéur,* di uno stato che si fa direttamente promotore di attività e di occasioni volte a rinsaldare i legami sociali, la *solidarité de projet* dovrebbe nascere da una capacità di mobilitazione delle forze sociali in grado di agire positivamente sulle e nelle istituzioni, permettendo loro di superare le tradizionali divisioni settoriali dell'amministrazione pubblica. Al tempo stesso si profila così la necessità di un maggiore coinvolgimento degli attori sociali, con forme di partecipazione non solo 'concertative', ma realmente capaci di incidere sui processi e di implicare gli abitanti delle zone sfavorite contribuendo alla liberazione di energie che rimarrebbero altrimenti inutilizzate e latenti.

Ma è probabilmente nella legge del 2000 sulla *solidarité urbaine* che questo tipo di orientamento ha trovato la sua concretizzazione più dichiarata. In essa trova formalizzazione ed espressione la necessità di reagire alla crescente segregazione urbana e sociale, allo scacco in cui versa la *politique de la ville*, col formarsi di quartieri non più solo 'difficili', ma sempre più separati. Nella legge il tradizionale focus della *politique de la ville*, che metteva appunto l'accento su singole zone svantaggiate della città, si sposta su una concezione più generale di solidarietà urbana, in cui le singole parti di città devono concorrere alla costruzione di una società almeno eterogenea e mista sotto il profilo sociale, se non ancora solidale. La legge prevede infatti all'articolo 55 che tutti i comuni con più di 3.500 abitanti si dotino entro il 2020 di un parco di almeno il 20% di alloggi sociali, computati sul totale della disponibilità complessiva. La legge va compresa come la prosecuzione di una linea ideale che è tutta politico-ideologica e che mira alla riduzione della densità abitativa e della concentrazione di popolazione negli HLM[33]. L'ascesa al potere di forze conservatrici nel 2002 ne ha stemperato il *telos*, operando uno slittamento dalla componente più spiccatamente sociale ad una componente maggiormente orientata in senso tecnico e urbanistico, privilegiando riqualificazioni urbane ad interventi di più ampio respiro, ma indubbiamente il progetto politico che sta dietro la legge rappresenta il coronamento di un lungo percorso in direzione di una riscoperta di valori e di forze sociali poco considerate in precedenza. Resta tutto da valutare quanto però tali politiche di solidarietà urbana e di intercomunalità siano state coronate

[32] Cfr. J. Donzelot, Ph. Estèbe, *L'Etat animateur (Essai sur la politique de la ville),* Ed. Esprit, Paris 1994.

[33] Per un attento bilancio della legge, cfr. P. Subra, *Heurs et malheurs d'une loi antiségrégation*, «Hérodote», 122, 2006 (*Ghettos américains, Banlieues françaises*), pp. 138-171.

da successo: anche da una prospettiva decisamente istituzionale e burocratica il bilancio non pare certo positivo, dato che si accentuano i pericoli di fuga verso il periurbano lontano dei ceti medi, ed è stato inoltre sottolineato che un progetto di questo genere finisce inevitabilmente per cozzare contro gli interessi della rendita fondiaria[34].

4. Mixité

Insieme alla generalizzazione del diritto all'alloggio e alla *solidarité*, la *mixité* sociale ha rappresentato l'altro grande principio ispiratore dell'azione pubblica francese. Per molti versi altrettanto ambiguo dei primi due, questo principio è nato proprio dalla crisi che si è venuta a creare quando le famiglie migranti, in difficoltà non solo sotto il profilo abitativo, ma sempre più respinte ai margini anche del mercato del lavoro, si sono andate concentrando in determinati quartieri. È nata così l'idea di creare per mezzo dell'intervento pubblico un 'riequilibrio' della situazione. Negli anni Ottanta e Novanta, come si è visto, si va accentuando la contraddizione tra un atteggiamento che nega 'ufficialmente' la necessità di politiche specifiche e il proliferare di pratiche particolaristiche che contribuiscono *de facto* ad invalidare l'assunto di fondo del discorso della 'integrazione repubblicana' e cioè la non-discriminazione. Se l'enunciazione di principio rimane legata all'eguale trattamento riservato a tutti i cittadini, in realtà le pratiche vanno nel senso di una continua edificazione di barriere e di costruzione di differenze tra autoctoni e 'stranieri'. A livello locale comincia così ad emergere un generico ideale di 'equilibrio sociale', altro eufemismo usato dagli amministratori e dai politici per non parlare di 'equilibrio etnico'. Le politiche messe in atto nei quartieri 'sfavoriti' cominciano sempre più a mirare all'obiettivo di ridurre la concentrazione di famiglie immigrate e svantaggiate (spesso confusamente sovrapposte) e di praticare un progetto di dispersione dei nuclei 'problematici' su tutto il parco abitativo disponibile.

L'ideologia della *mixité* muove dunque i suoi primi passi, anche se in una curiosa versione in cui si fonde a volte con la vecchia credenza pseudoscientifica della 'soglia di tolleranza', della quantità di stranieri che può essere presente in un territorio senza creare rifiuto e avversione tra gli autoctoni. In un contesto locale a lungo segnato da xenofobia e da prevenzione si rafforza l'idea dello straniero come categoria a rischio[35]. Nella pratica politica locale molto spesso invece di ricercare una reale

[34] Cfr. il numero speciale della rivista «Urbanisme», 345, 2005, interamente dedicato ad una valutazione degli interventi nei *quartiers sensibles*.

[35] Cfr. P. Simon, *Le logement social en France et la gestion des «populations à risques»*, in «Hommes et Migrations», 1246, 2003, pp. 76-91.

mescolanza sociale ci si ferma a considerazioni sulla composizione etnica dei quartieri.

Con la legge antighetto dei primi Novanta la *mixité* trova anche una prima formalizzazione. L'obiettivo del provvedimento era quello di disperdere la concentrazione di determinate categorie sociali maggiormente presenti in *banlieue*, distribuendole in maniera più omogenea sul territorio cittadino. Ma vi è un ulteriore implicazione del discorso sulla *mixité*, ed è l'idea peraltro non nuova, che la prossimità spaziale di ceti e gruppi tra loro diversi potrebbe svolgere una sorta di funzione pedagogica a livello urbano, promuovendo per 'mimesi' lo sviluppo di pratiche virtuose sotto il profilo dei comportamenti[36]. Si tratta del recupero della vecchia idea che stava alla base del progetto sociale caratteristico della prima fase degli HLM: la prossimità spaziale avrebbe prodotto contaminazione tra le diversità. Ma la prossimità spaziale non genera forzatamente relazioni amichevoli tra attori urbani diversissimi tra cui a volte il sentimento di appartenenza prevale su qualunque fascinazione per eventuali contaminazioni ed eventuale condivisione di stili di vita. Il fallimento di quel progetto, di cui, depurata l'ideologia, non rimaneva che la mera difficile condivisione di uno spazio architettonico e urbano, fu già ampiamente documentato all'epoca. In un articolo tra i più citati della sociologia urbana francese Chamboredon e Lemaire già nel 1970 mettevano l'accento sul fatto che l'incontro tra popolazioni differenti avvenuto negli anni Sessanta sul terreno degli HLM aveva mostrato traiettorie sostanzialmente divergenti. Veniva demistificata in questo modo l'ideologia per cui la semplice mescolanza di popolazioni avrebbe potuto fungere da elemento costruttore di 'legame sociale'. Al contrario, dal mero processo di accostare tra loro e fare condividere spazi a popolazioni con valori diversi, scaturivano conflitti[37]. Anche studi successivi mostrarono la stessa difficoltà di fondo, tanto più in un contesto nazionale e locale che andava sempre più manifestando reazioni xenofobe, sottolineando come una distanza sociale causata da disuguaglianze sia sociali che economiche non potesse essere colmata da una vicinanza spaziale concepita unicamente a tavolino.

Una critica estremamente radicale alla *mixité*, anche se operata all'interno di un contesto teorico largamente discutibile, è quella avanzata negli ultimi anni ancora da Jacques Donzelot, che nei suoi lavori ha sottolineato il tramonto della *mixité* non tanto come oggettiva possibilità astratta di convivenza, quanto *de facto* come progetto sociale complessi-

[36] Cfr. A. Tanter, J.-C. Toubon, *Mixité sociale et politiques de peuplement: genése de l'ethnicisation des opérations de réhabilitation*, «Societés Contemporaines», 33-34, 1999, pp. 59-86.

[37] Cfr. J.-C. Chamboredon, M. Lemaire, *Proximité spatiale, distance sociale. Les grands ensembles et leur peuplement*, «Revue Française de Sociologie», XI, 1970, pp. 3-33.

vo. In un contesto di crescente divisione e frammentazione dell'urbano in cui nascono *enclaves* privilegiate e si affermano tendenze crescenti alla segregazione, si è sempre più condannati a «vivere tra simili»[38]. In un siffatto quadro i richiami alla *mixité* appaiono sopravvivenze di un tentativo finito male principalmente a causa della 'ossessione territoriale' che lo ha caratterizzato[39].

Al di là di aspetti abbastanza sbrigativi presenti nelle considerazioni di Donzelot, certo nel progetto della *mixité* rimane predominante una dimensione spaziale, è presente il vizio di fondo di una mentalità che prende in considerazione determinate zone della città, che ragiona per zone speciali, per territori delimitati. La *mixité* , e questo è realmente paradossale, rimane confinata nei quartieri, la ricerca di mescolanza sociale è in ultima analisi non solo circoscritta e 'spazializzata' – ma tutta teorica – mentre vengono sostanzialmente delegati allo stato i processi di integrazione vera e propria.

5. Conclusione

Sospeso tra profezia e retorica il ministro Jean-Louis Borloo, titolare dei dicasteri del lavoro, dell'abitazione e della coesione sociale, dichiarava nel novembre 2003 a *Le Monde* che il futuro della repubblica francese si giocava nelle *cités*[40]. La risposta l'hanno data gli eventi immediatamente successivi. I limiti delle politiche concepite in chiave di ideologia repubblicana dell'integrazione sono venuti alla ribalta clamorosamente e hanno trovato il loro momento decisivo di sconfessione nelle giornate tumultuose che hanno sconvolto la *banlieue* nel 2005-6. Le diverse accezioni e i diversi sviluppi di questa ideologia si sono scontrati con una serie di problemi che esse non erano in realtà in grado di governare. Anche il piano, 'estremo', di abbattimento programmato di una parte dei *grands ensembles,* reso operante da Borloo stesso, non è parso in alcun modo risolutivo. Investimenti economici anche massicci sui luoghi hanno cambiato ben poco nelle condizioni di vita degli abitanti. Le condizioni di discriminazione che stanno conducendo alla formazione di una sorta di sottoclasse marginale urbana rappresentano ormai un'evidenza[41].

[38] J. Donzelot, *Faire société: la politique de la ville aux Etats-Unis et en France*, en collaboration avec C. Mével et A. Wyvekens, Editions du Seuil, Paris 2003 ; ma cfr. anche Id., *La ville à trois vitesses: rélegation, périurbanisation, gentrification*, «Esprit», 3-4, 2004.

[39] Cfr. J. Donzelot, *Quand la ville se défait. Quelle politique face à la crise des banlieues?,* Seuil, Paris 2006.

[40] Cfr. J.-L. Borloo, intervista rilasciata a *Le Monde* il 17 Novembre 2003.

[41] Cfr. L. Wacquant, *Parias urbains. Ghetto, Banlieues, Etat,* La Découverte, Paris 2006.

Vi sono perciò due aspetti interessanti: uno che riguarda più da presso la filosofia politica e che investe le premesse stesse di questi interventi, un secondo che riguarda la relazione tra interventi, politiche e rivolte.

Per il primo punto l'apologo parrebbe abbastanza chiaro: un universalismo la cui condizione di possibilità è sostanzialmente l'esistenza di una determinata volontà 'nazionale' rischia che questa volontà veda solo se stessa come riferimento, ed escluda così ogni possibilità di apertura e dialogo con altre prospettive. L'universalismo 'a base nazionale' non può non essere miope. La proclamazione di uguaglianza formale diviene una parola vuota in società diseguali, in cui nuove differenze vanno continuamente scavandosi, mentre meccanismi di esclusione e di impoverimento di parti consistenti della popolazione sono attivamente all'opera. In fondo ce lo si poteva anche aspettare… è almeno da quando è stata scritta *l'Etica Nicomachea* che si sa che è elementare norma di giustizia trattare in modo eguale gli eguali, in modo diseguale i diseguali.

Da una prospettiva più generale su questi temi è tornato frequentemente Juergen Habermas, che, nel sottolineare i limiti di ogni approccio nazionale alla questione dei diritti delle minoranze, ha messo in evidenza come l'idea di base repubblicana, quella di una comunità politicamente autocosciente di persone libere ed eguali sia troppo concreta e 'semplice' per le condizioni della modernità. Se si continua a pensare ad una nazione nei termini di una comunità di destino etnicamente omogenea e integrata da tradizioni comuni ci si chiama fuori dalla possibilità stessa di esistenza di una vera democrazia. Questa sarebbe possibile oggi solo nei termini di una cultura costituzionale europea condivisa in termini sovranazionali[42]. In fondo a conclusioni non troppo lontane da queste è giunto anche Etienne Balibar, in pagine tra le più interessanti tra quelle che sono state scritte sulla rivolta delle *banlieues* del 2005-6. Egli ha infatti sostenuto che uno dei fattori decisivi della crisi risiede nella difficoltà di dare risposte in chiave di stati nazionali ad un problema dell'integrazione che è ormai evidentemente europeo, e che coinvolge profondamente le mentalità e le istituzioni[43].

Un secondo aspetto su cui riflettere, è l'articolarsi delle proposte e il riaffiorare di elementi ideologici nuovi come conseguenza delle rivolte e dei disordini. In tutta la vicenda della *politique de la ville* ad esempio torna con forza l'impressione, tra gli stessi commentatori istituzionali, che si sia trattato di un insieme di dispositivi «di gestione della precarietà territorializzata»[44]. In questo senso l'emergere e lo strutturarsi di uno strumentario ideologico innovatore, anche se tratto da un patrimonio di «pen-

[42] Cfr. J. Habermas, *Staatsbuergerschaft und nationale Identitaet,* in Id., *Faktizitaet und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt 1992, pp. 632-659.

[43] Cfr. E. Balibar, *Uprising in the Banlieues*, «Lignes», 21, 2006.

[44] Cfr. J. De Maillard, *La politica urbana in Francia: una politica ambigua*, «Territorio», 46, 2008, pp. 104-108.

siero di Stato», appare una reazione all'incalzare e alla pressione delle lotte nelle *cités*… Non si tratta certo di un paradigma interpretativo nuovo, ma dischiude certo dimensioni che meritano di essere ulteriormente approfondite dalla ricerca.

L'ESPERIENZA FRANCESE DI REGOLAMENTAZIONE PUBBLICA DELL'ISLAM. TRA REGIME DI LAICITÀ, POLITICA PUBBLICA VOLONTARISTA E RIFORMA DELLA RELIGIONE[1]

Frank Fregosi

Attraverso lo studio dell'esperienza francese della gestione pubblica del fatto religioso islamico, il nostro contributo mira a mostrare come sotto le sembianze di un sistematico appello agli imperativi della laicità repubblicana, i governi abbiano nei fatti messo in piedi una politica volontarista nei confronti dell'islam, mirante tanto a mascherare una deficienza dello schema direttivo dell'organizzazione del culto, quanto a inquadrare la visibilità sociale di questa religione e a 'normalizzare' la sua presenza all'interno dell'esagono.

1. Prolegomeni

A preambolo del nostro intervento, tuttavia, dobbiamo enucleare alcuni paradossi del sistema francese delle relazioni fra i culti e lo stato, o più precisamente della loro rappresentazione idealizzata:

- una presunta separazione assoluta fra le istituzioni religiose e i governi;
- l'esteriorità assoluta del fatto religioso rispetto allo stato;
- il trattamento egualitario dei culti.

Uno dei paradossi più evidenti della situazione attuale in Francia risiede nel fatto che ci troviamo di fronte a uno degli stati europei più legati a una concezione stretta della neutralità religiosa del potere pubblico, neutralità in nome della quale i suoi rappresentanti sono arrivati a contestare nella Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea ogni menzione esplicita della tradizione religiosa.

Ma, allo stesso tempo in Francia è stata realizzata una delle politiche più volontariste nei confronti del culto musulmano che l'Europa conosca. Questa politica consiste non solo nell'aiutare le principali organizzazioni musulmane a dotarsi di un organo collegiale rappresentativo, ma

[1] Traduzione di Dino Costantini.

Dino Costantini (a cura di) *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all'immigrazione*,
ISBN 978-88-8453-346-3 (print) ISBN 978-88-8453-350-0 (online), © 2009 Firenze University Press

anche nell'implicare in maniera durevole il governo in questo processo, facendo passare nel contempo l'idea che al di fuori di un controllo o di una tutela dello stato non ci sarebbe salvezza per l'islam!

Quanti nella stampa francese conservano ancora l'idea sbagliata di uno stato diretto da élite in preda a un tropismo musulmano che le condurrebbe a cedere a ogni sollecitazione dei responsabili islamici, di fronte alla legge del 15 marzo 2004 sui segni religiosi si saranno resi conto che la realtà è ben diversa! Attraverso l'approvazione di questa legge, infatti, il legislatore ha chiaramente mostrato la volontà di limitare la visibilità pubblica dell'islam nello spazio scolastico, canalizzando al contempo la fibra laica del corpo insegnante contro l'islam.

L'analisi della regolamentazione statale del culto musulmano in Francia rivela in filigrana quanto l'elaborazione di una politica pubblica sia sottesa da una molteplicità di determinanti e di costanti. La soggettività di coloro che decidono (ministri, parlamentari, consiglieri tecnici ecc.) combinata alla considerazione di variabili extra-nazionali (influenza dei consolati, attualità internazionale, reti trans-nazionali ecc.) vi occupa un posto decisivo e gioca un ruolo spesso preminente rispetto a tutti i dati oggettivi, in particolare giuridici (legge del 1905, giurisprudenza amministrativa, circolari ministeriali ecc.).

Che siano di carattere strutturale (eterogeneità del tessuto associativo islamico e delle correnti, assenza di un organo centrale di rappresentanza del culto musulmano ecc.), o congiunturale (percezione spregiativa dell'islam, *querelle* del velo ecc.), che siano indicizzati su una visione interventista dello stato, o inesorabilmente dipendenti dai sussulti internazionali o da implicazioni politiche nazionali, questi parametri modellano in forme diverse la considerazione del fatto islamico. Queste forme, a loro volta, influiscono in modo duraturo – tanto nel bene che nel male – sul modo in cui i musulmani pensano i propri rapporti con la religione islamica all'interno di un contesto laico e pluralista.

Una delle ultime costanti nell'incontro dell'islam con la laicità repubblicana, infine, risiede proprio nell'impressione ricorrente che questa religione sfidi l'equilibrio istituzionale acquisito faticosamente dopo decenni di tensioni fra religione e governi.

È indubbiamente così, ma come non interrogarsi, allo stesso tempo, sulle pretese universali di una laicità che fatica a muoversi a contatto con un islam il quale, dal canto suo, si esperisce come minoritario e non può sottrarsi a un riesame di ciò che è?

Un riesame della laicità potrebbe quindi rivelarsi auspicabile!

2. Tipologia delle forme di gestione dell'islam

Al di là della questione del difficile equilibrio che deve essere trovato fra un livello minimalista di intervento del governo e, all'opposto, una

totale ingerenza negli affari interni alla religione musulmana, conviene interrogarsi sui diversi tipi di gestione pratica dell'islam nel quotidiano.

Si possono identificare cinque tipi di gestione, che si realizzano attraverso l'uso di mezzi specifici. Si tratta, dunque, di diverse angolature d'approccio a un'unica e medesima realtà, l'islam in Francia[2]. Presenteremo in seguito la gestione diplomatica, la gestione sicuritaria, la gestione cultuale, la gestione culturale e infine la gestione legislativa del fatto islamico.

2.1. La gestione diplomatica dell'islam

Una delle grandi costanti della storia contemporanea delle relazioni fra governi e islam in Francia consiste nel procedere, con il pretesto della predominanza numerica all'interno delle popolazioni musulmane residenti di appartenenti a questo o quell'altro gruppo nazionale, ad una gestione esternalizzata (un vero e proprio *sub-appalto*) delle questioni di culto da parte di agenti esterni al paesaggio islamico francese, vale a dire in primo luogo gli stati d'origine. L'origine straniera di buona parte dei musulmani residenti in Francia, infatti, ha sempre avuto come corollario l'aspirazione degli stati d'origine, se non a un totale dominio sull'insieme dei musulmani di Francia, a vedersi almeno riconosciuto un diritto di controllo sistematico sull'organizzazione interna della religione musulmana in Francia. Per giustificare la pretesa di vedere riconosciuta la propria leadership sull'avvenire dell'islam in Francia, stati come l'Algeria usano l'argomento dell'anzianità della presenza immigrata algerina e del suo peso numerico relativo; altre potenze (i paesi del Golfo) che non possono vantare un numero così ampio di connazionali residenti, privilegiano l'influenza finanziaria, apportando il proprio sostegno a progetti di moschee. Un'altra forma di aiuto consiste nell'invio regolare di quadri religiosi, di predicatori che, allo stesso tempo in cui suppliscono alla mancanza di personale religioso formato in loco, possono vigilare sugli interessi dei paesi d'origine. In particolare essi assicurano a questi stati un relativo controllo dell'espressione religiosa delle loro rispettive diaspore.

Alcune associazioni o federazioni musulmane che operano sul territorio hanno spesso un carattere trans-nazionale affermato. Si tratta sovente della branca francese di un'organizzazione che ha la sua sede sociale fuori della Francia, in Europa o nel mondo musulmano. Senza essere perciò direttamente dei sostituti dei servizi stranieri, alcune di queste associazioni tendono così a riprodurre nei paesi d'immigrazione le problematiche e i conflitti dei paesi d'origine. L'evoluzione del paesaggio

[2] Per esigenze di analisi ragiono qui a partire da cinque categorie idealtipiche che sono degli schemi teorici di interpretazione e comparazione costruiti a partire dall'osservazione empirica della realtà.

islamico europeo e l'avvicendarsi delle generazioni sono tali per cui questa variabile trans-nazionale si gioca in due direzioni, verso gli stati europei ma anche verso i paesi d'origine.

L'inconveniente dell'approccio diplomatico al fatto islamico non risiede tanto nel beneficio di finanziamenti esterni da parte delle associazioni musulmane in Francia (in assenza di una fonte di finanziamento nazionale autonomo!), cosa che la legge non proibisce espressamente, ma semplicemente nel fatto sottinteso che un finanziamento non è mai neutro in sé. Presuppone sempre una contropartita. A un finanziamento unilaterale corrisponde logicamente un'influenza ideologica unica equivalente, se non in pratica, almeno in teoria. Ciò rischia allora di accentuare maggiormente la percezione negativa dell'islam come religione di persone trapiantate in preda a influenze esterne, quando quasi la metà dei musulmani di Francia sono dei cittadini francesi.

L'origine del problema non risiede dunque tanto nell'esistenza di legami esterni, bensì nella paura di assistere in Francia allo sviluppo di una versione dell'islam che non quadrerebbe perfettamente con il contesto socioculturale della società francese e con le abitudini acquisite dalle popolazioni musulmane locali. L'analisi della dimensione internazionale fa emergere ancor meglio la necessità di mettere in piedi progressivamente delle 'filiere interne' di formazione dei quadri religiosi musulmani al posto delle tradizionali filiere d'importazione provenienti dal mondo musulmano.

Insistere a concentrarsi sulla dimensione geopolitica del fatto islamico, infine, può presentare il rischio non trascurabile di limitare la sovranità dello stato francese. Quest'ultimo potrebbe vedersi costretto a subire le pressioni di governi terzi e a confermare la persistenza di zone d'influenza esclusive all'interno del paesaggio islamico francese.

Operando in questo modo si tende a rafforzare forme etnico-nazionali di appartenenza all'islam nel momento stesso in cui queste sono rifiutate da una parte importante delle giovani generazioni di musulmani nati in Francia, per i quali l'appartenenza all'islam risulta prima di tutto da un atto volontario o da una scelta e non da una tradizione o da un'appartenenza etnica diffusa.

2.2. La gestione sicuritaria esclusiva dell'islam

Accanto alla gestione di tipo diplomatico dell'islam, l'opzione sicuritaria è un altro degli approcci correnti al fatto religioso islamico. È senz'altro questa la forma più antica di regolamentazione dell'islam in Francia. Non possiamo che fare riferimento alla storia. Nel 1925 viene creato dalla Prefettura di Parigi il «servizio di via Lecomte», nel diciassettesimo

arrondissement[3]. Questo servizio di polizia era incaricato proprio della sorveglianza della vita religiosa e delle liturgie. All'epoca, si trattava di sapere se i pochi immigrati musulmani che vivevano in metropoli erano più sensibili al panislamismo o al bolscevismo. Oggi il bolscevismo ha lasciato il posto alla minaccia islamista.

L'approccio sicuritario contemporaneo al fatto islamico attinge una parte della sua legittimità sociale dalla congiuntura internazionale e in particolare dalle ondate della contestazione islamista (radicalismo politico che si pretende islamico!) in Maghreb (Algeria) o altrove (11 settembre 2001). Esso si fonda anche su una visione dominante ricorrente dell'islam, che continua a essere percepito come una religione essenzialmente politica, nella quale le considerazioni spirituali e temporali sarebbero intimamente connesse. In questa logica, i governi sarebbero legittimati a sorvegliare il culto musulmano e ad esercitare nei suoi confronti un controllo poliziesco più serrato. Tale controllo può prendere occasionalmente la forma di un rafforzamento della censura, in particolare sulle produzioni islamiche (si veda il caso dell'interdizione provvisoria dell'opera di Qaradhawi, *Il lecito e l'illecito nell'islam*, nell'aprile 1995). Più regolarmente esso si traduce in un controllo pignolo, una sorveglianza rinforzata dei luoghi di culto, degli imam, dei predicatori e dei conferenzieri.

Come nel caso precedente, i rischi inerenti questa opzione sono diversi.

Sul lungo periodo questa gestione può condurre a un rafforzamento dell'incomprensione fra i musulmani e le autorità pubbliche, confortando i radicali di ogni parte, musulmani e no, sostenitori di un'incompatibilità dell'islam e della laicità. Privilegiando un approccio esclusivamente sicuritario del fatto islamico, si favorisce nei non musulmani la confusione fra l'islam e il radicalismo politico che assume i colori dell'islam. Questo atteggiamento, per converso, rinforza nei musulmani il risentimento contro una laicità percepita come parziale e discriminatoria. In definitiva esso viene a privilegiare una politica del breve termine e dei colpi di scena (si veda la questione dell'interdizione dell'opera di Qaradhawi, le ondate di arresti negli ambienti islamisti, l'*assignation à residence* di predicatori…).

Tale modalità di gestione dell'islam tende di fatto a privilegiare una comprensione quotidiana dell'islam sulla misura dei soli sviluppi dell'islamismo più radicale. L'islam in Francia è così percepito come se dovesse più o meno necessariamente riflettere le tensioni all'opera sull'altra sponda del Mediterraneo.

Comprendere la realtà dell'islam in Francia a partire da quest'angolatura strettamente sicuritaria si rivela piuttosto controproducente rispetto

[3] P. Joxe, *L'édit de Nantes. Une histoire pour aujourd'hui*, Hachette Littératures, Paris 1998, pp. 322-323.

alle dinamiche complesse e contraddittorie che attraversano oggigiorno questa comunità.

A ciò si aggiunge il fatto che questo tipo di atteggiamento dà credito all'idea semplicistica secondo la quale solo una politica repressiva sarebbe in grado di contenere l'impatto del radicalismo islamico fuori del mondo musulmano. Agendo in questo modo non si fa altro che attaccare i sintomi e non la radice del problema (assenza di democrazia, modernizzazione virtuale delle società musulmane, sperpero e corruzione dei regimi arabi ecc.), mentre si sostengono i regimi al potere nel mondo musulmano, che sono tanto veicoli che vittime dell'islamismo.

2.3. La gestione cultuale dell'islam

L'ultimo decennio è stato particolarmente ricco di tentativi di razionalizzare il paesaggio associativo islamico e di organizzare centralmente l'islam francese. Almeno una dozzina di Coordinamenti nazionali e Consigli superiori dei musulmani di Francia hanno visto la luce nell'arco di alcuni anni. Nel gennaio 1995 è stata anche redatta e consegnata ufficialmente alle autorità pubbliche una Carta del culto musulmano in Francia.

Molto spesso alcuni di questi gruppi hanno vita molto breve, a motivo del loro carattere puramente congiunturale. Si tratta per lo più di aggregazioni di circostanza, destinate a far fronte comune contro questa o quella organizzazione impegnata in una discussione privilegiata con i governi. Questi numerosi coordinamenti nazionali, infatti, hanno difficoltà a proiettarsi sul lungo termine e a superare la fase reattiva di opposizione a qualcuno o a qualcosa.

I governi non sono stati da meno in materia. Tutt'altro! Che tentino di intervenire direttamente nel paesaggio islamico o che si accontentino si sostenere un gruppo contro un altro, hanno capito abbastanza presto che la questione dell'islam non poteva più essere gestita solo sul piano diplomatico e poliziesco!

Il Consiglio di riflessione sull'islam in Francia (CORIF), costituito nel marzo 1990 su iniziativa del socialista Pierre Joxe nella forma di un organo collegiale di quindici membri, ha rappresentato un'esperienza originale in questo campo. Il CORIF, costituito sulla base di una semplice lettera di missione e privo di uno statuto ufficiale preciso, doveva emettere regolarmente degli avvisi che potessero orientare le decisioni dei governi sui problemi pratici relativi all'esercizio del culto musulmano in Francia. Inoltre esso doveva riflettere in via accessoria sulla nascita di una struttura rappresentativa dell'islam. Le sue realizzazioni, tuttavia, sono state tanto limitate quanto la rappresentatività di alcuni dei suoi membri è risultata contestabile. Si possono comunque annoverare al suo attivo, oltre ad una circolare del Ministero dell'Interno del gennaio 1994 sulla generalizzazione degli spazi destinati ai musulmani nei cimiteri

senza distinzione di nazionalità[4], una circolare del Ministero della Difesa che prevede la possibilità per i militari di confessione musulmana che lo desiderano di ricevere un'alimentazione coerente con le regole alimentari islamiche (vaschetta *halal*).

Quanto ad aprire alla comparsa di una struttura rappresentativa, il CORIF non vi è pervenuto, in particolare a causa dei differenti profili sociologici e degli interessi divergenti dei suoi membri. L'esperienza originale del CORIF ha in ogni caso contribuito a sottrarre l'islam in modo durevole a una gestione esclusivamente sicuritaria, a vantaggio di un approccio cultuale, che consacra l'islam innanzitutto come una realtà religiosa, privilegiando una regolamentazione a partire dai suoi aspetti propriamente cultuali.

Da allora tutti i ministri che si sono succeduti a Piazza Beauvau, sede del Ministero dell'Interno, hanno confermato in un modo o in un altro, ognuno con il proprio stile e con maggiore o minore successo, questo approccio prettamente cultuale e interventista dello stato di fronte all'islam francese.

Nel 1997 anche Jean Pierre Chevènement inscrive la propria azione all'interno di questa dinamica. È così che nel novembre dello stesso anno dichiara che l'islam è invitato come gli altri culti a «prendere il suo posto alla tavola della Repubblica», e che il ministero è disposto ad accettare tutti coloro che si presentano al suo cospetto senza escludere alcuno a priori. Nel novembre 1999 avvia una vasta consultazione (*al istishâra*) delle cinque principali organizzazioni musulmane di Francia a orientamento cultuale, che riflettono allo stesso tempo le diverse sensibilità e componenti etniche delle popolazioni musulmane francesi. Sono invitate a partecipare anche sei grandi moschee e centri islamici regionali, e diverse personalità musulmane.

Questa consultazione rispondeva a due obiettivi precisi:

- portare a termine l'integrazione del culto musulmano nel quadro dei principi e delle regole legate alla legge del 9 dicembre 1905, concernente la separazione dei culti dallo stato;
- aprire alla costituzione progressiva di un'istanza di decisione rappresentativa del culto musulmano che fosse allo stesso tempo centrale e confederale.

L'insieme dei partecipanti musulmani ratifica – dopo alcune modifiche – il testo di una dichiarazione solenne intitolata *Principi e fondamenti giuridici che regolano i rapporti fra i governi e il culto musulmano*

[4] Una circolare precedente del 1975 prevedeva già la regolazione degli spazi destinati ai musulmani nei cimiteri comunali, riservando questi ultimi ai soli Francesi musulmani. La circolare del 1994 doveva dunque estendere questa disposizione a tutti i musulmani, senza distinzione di nazionalità.

in Francia. Dopo due anni di negoziazione, il 3 luglio 2001 tutti i partecipanti firmano un accordo quadro che fissa le modalità d'elezione da parte dei luoghi di culto dei membri del Consiglio Francese del Culto Musulmano (CFCM), organo nazionale di rappresentanza.

Il ritorno al potere della destra coincide con un'inflessione più volontarista della politica seguita fino a quel momento dal ministero incaricato del dossier.

Dopo qualche esitazione Nicolas Sarkozy, allora Ministro dell'Interno, riprende a sua volta il cammino dei predecessori. Egli impone, però, la designazione di una parte dei membri del Consiglio per cooptazione, rivaluta la rappresentanza femminile al suo interno e fissa per due anni la composizione dell'ufficio dell'organo centrale, prima ancora delle elezioni europee. Nel dicembre 2002, infatti, previa consultazione degli ambasciatori maghrebini, il Ministro ha deciso che la Grande moschea di Parigi, l'Unione delle Organizzazioni Islamiche di Francia (UOIF) e la Federazione Nazionale dei Musulmani di Francia (FNMF) si dividano i posti principali dell'organo nazionale di rappresentanza del culto. La presidenza del CFCM va di diritto alla grande moschea di Parigi, e le due vice-presidenze alle due altre federazioni rivali. Questo accordo è siglato ufficialmente il 20 dicembre 2002 a Nainville-les-Roches.

Invece di regolare il culto musulmano in Francia il CFCM si trova così assegnato l'obiettivo di governare le suscettibilità dei notabili musulmani, confermando nel contempo gli appetiti delle potenze straniere (Algeria, Marocco), e senza urtare i partigiani del conservatorismo religioso (UOIF).

I primi due scrutini, avvenuti nel 2003 e 2005, recheranno una pungente smentita alle pretese egemoniche della Grande moschea di Parigi sull'islam francese, a vantaggio dell'islam marocchino. Quest'ultimo ha confermato, alle ultime elezioni del 2008, la sua base esagonale.

2.4. La gestione culturale dell'islam

Parallelamente alla questione sempre attuale della gestione del culto – di fronte alla quale le autorità intendono giocare un ruolo determinante sostenendo l'uguale accesso dei culti alla libertà religiosa – i governi francesi hanno a volte manifestato anche l'intento di trattare la questione islamica da una prospettiva più culturale. In quest'ottica ha visto la luce il progetto ministeriale (elaborato dal Ministero dell'interno e trasmesso per la sua realizzazione pratica al Ministero dell'educazione nazionale, dell'insegnamento superiore e della ricerca) di creare a Parigi una Scuola nazionale di studi superiori sull'islam. Doveva trattarsi di un istituto pubblico di insegnamento superiore a vocazione islamologica. Questo progetto si poneva storicamente in continuità con il progetto Merad del 1989, che prevedeva la creazione di un Istituto di teologia musulmana, e più direttamente con il progetto elaborato da Mohamed Arkoun nel 1992 di un Centro nazionale di studi islamici, dal quale ri-

prende peraltro molti aspetti. La volontà di creare un istituto nazionale centrato sulla conoscenza dell'islam testimoniava di un nuovo orientamento nella gestione pubblica dell'islam in Francia. Si trattava, come ha indicato uno dei suoi principali ideatori, Didier Motchane, «[del]la preoccupazione più essenziale di una politica repubblicana dell'islam in Francia, vale a dire di aprire nel modo migliore possibile ai musulmani un accesso laico alla loro cultura»[5]. Dopo aver privilegiato di volta in volta l'angolatura diplomatica, sicuritaria o cultuale, e di fronte all'*impasse* momentanea in materia di organizzazione centrale del culto, è nata l'idea di aggirare l'ostacolo attraverso un approccio risolutamente culturale e cognitivo dell'islam. La Francia doveva dotarsi perciò di una struttura pubblica d'insegnamento e di ricerca che accorpasse la maggior parte degli studi e delle competenze in campo islamico, per poter contribuire alla diffusione di un discorso sereno ed equilibrato sull'islam, al di fuori di ogni manicheismo semplicistico o di ogni apologetica ingenua. Questo progetto mirava allo stesso tempo ad ufficializzare il carattere definitivo della presenza dell'islam in Francia, attraverso un accesso libero alla cultura islamica. Dopo molte trattative e riunioni fra universitari parigini e stranieri, sotto la guida del direttore dell'Istituto nazionale di lingue orientali (INALCO), nel 1999 viene consegnato alle autorità un primo rapporto dei lavori. Questo rapporto doveva subire un garbato rifiuto. Il progetto è stato in seguito affidato all'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Si trattava ora solamente di creare un Istituto delle società e del mondo musulmano (IESMM), orientato alle scienze sociali piuttosto che alle discipline islamiche: quello che è divenuto l'Istituto di studi dell'islam e delle società del mondo musulmano (IISMM). Esso doveva essere rivolto agli operatori sociali e agli amministratori. «Noi scegliamo di essere un luogo di innovazione nelle diverse discipline, di storia o di sociologia per esempio. Non vogliamo chiuderci in un ghetto orientalista», ha dichiarato uno dei suoi primi direttori. Siamo ben lontani dai propositi degli inizi, in cui alcuni miravano, attraverso questo istituto, a proporre ai quadri associativi dell'islam in Francia una formazione complementare e allo stesso tempo a concedere diritto di cittadinanza a un insegnamento specifico dell'islam! Le realizzazioni di questo istituto si limitano oggi a conferenze mensili, all'organizzazione di giornate di studio e soprattutto a progetti di formazione continua centrati sull'islam contemporaneo e destinati a diverse amministrazioni. Questo progetto ha ricevuto un'accoglienza critica da parte delle associazioni e delle personalità musulmane. Alcuni vi denunciavano una velleità dei governi di amministrare il culto dall'alto, attraverso un'istituzione che avrebbe dovuto regolare ed inquadrare l'espressione culturale e religiosa islamica in Francia. Alcuni universitari hanno ritenuto dal canto

[5] D. Motchane, *L'islam de France sera- t-il républicain?*, «Confluences Méditerranée», 32, 1999-2000 (Islam et laïcité. Parcours européens); p. 33.

loro che questo progetto non quadrasse realmente con le aspettative della 'base' dei fedeli musulmani, principalmente riguardo alla formazione teologica. È evidente che il suddetto progetto evitava prudentemente di collocarsi su questo terreno. I suoi promotori ufficiali avanzavano come pretesto il fatto che non rientrava nelle competenze dei servizi di istruzione superiore, *a fortiori* in uno stato laico, promuovere qualsiasi insegnamento di tipo teologico, tralasciando in tal modo il caso alsaziano-mosellano e più in generale la libertà dell'insegnamento superiore!

Si deve riconoscere inoltre che il suddetto progetto non aveva granché di innovativo. Si trattava in fondo di un'operazione di centralizzazione (parigina) della maggior parte degli studi e delle competenze universitarie e scientifiche sull'islam, nonostante esistano già in gran parte delle università pubbliche dei dipartimenti di studi arabi e islamici, per non parlare delle iniziative affini che si moltiplicano nel settore privato. Questa proposta rivela, in realtà, un'attitudine propriamente simbolica. Non risponde affatto alle attese religiose e teologiche che provengono dalle diverse componenti dell'islam del paese. Tutt'altro! Non solo non risponde al legittimo interrogativo di una teologia musulmana contemporanea, ma per certi versi è lecito temere che non faccia altro che alimentare nuove frustrazioni, lasciando pensare che si possa conoscere e studiare una religione misconoscendo la sua dimensione teologica o fingendo di ignorarla con il pretesto della laicità dello spazio pubblico.

L'antecedente degli istituti cattolico e protestante di teologia a Strasburgo e l'esistenza di un progetto – che disponeva di un ampio sostegno da parte delle comunità musulmane locali[6] – per creare un percorso di teologia musulmana all'interno dell'Università Marc Bloch (progetto Trocmé)[7] avrebbero potuto costituire lo zoccolo, il punto di partenza per un approccio alternativo all'islam in Francia. Tale approccio avrebbe completato utilmente il dispositivo parigino previsto dai Ministeri dell'Interno e dell'Educazione nazionale. Queste due istituzioni avrebbero insieme contribuito a porre le basi intellettuali e spirituali di un islam di Francia, e più in là europeo, che disponesse dei propri luoghi di insegnamento e di sapere.

[6] Sulla fattibilità giuridica di un tale progetto, si veda l'esautivo articolo di F. Messner, *L'enseignement de la théologie à l'Université publique. L'exemple de la création d'une faculté de théologie musulmane à Strasbourg*, in F. Fregosi (dir.), *La formation des cadres religieux musulmans en France. Approches socio-juridiques*, L'Harmattan, Paris 1998, pp 141-167.

[7] Cfr. *Rapport à Monsieur le Président Albert Hamm au sujet du développement des sciences des religions à l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg dans le cadre du prochain contrat d'établissement*, Strasbourg, Novembre 1996.

2.5. La gestione legislativa e il suo versante proibizionista

La gestione legislativa dell'islam si traduce nella promulgazione di norme che rispondono alle sfide poste dal radicamento del fatto islamico in Francia.

L'idea principale consiste nel ritenere che la considerazione dell'islam passi necessariamente per l'adozione di misure legislative che, senza prendere esplicitamente di mira la religione islamica (cosa che sarebbe giuridicamente contestabile e discriminatoria!), si riferiscano nondimeno ad alcune manifestazioni sociali dell'islam, come l'indossare segni religiosi o il finanziamento pubblico alla costruzione delle moschee. Questo approccio rafforza indirettamente l'idea per cui spetta alla legislazione adattarsi alla nuova distribuzione religiosa islamica, e non l'inverso.

Questo è un paradosso! Che piaccia o meno agli incensatori della Repubblica giacobina che pretendevano fosse l'islam a doversi piegare alla legge repubblicana, vietando per legge questo o quel segno d'appartenenza comunitaria, il legislatore ha dato inconsapevolmente prova tangibile del fatto che, in ultima analisi, è la legge a doversi adattare alla nuova realtà religiosa e non il contrario.

Questo tipo di regolamentazione dell'islam per via di legge prende spesso corpo in un contesto dominato da un discorso che profetizza l'inesorabile ascesa del 'ripiegamento comunitario' dei musulmani. Secondo un simile pronostico ciò sfocerebbe in una rimessa in discussione del patto repubblicano. Per questa ragione la gestione legislativa riveste attualmente una forte tonalità proibizionista.

Il recente dibattito sul velo negli istituti scolastici pubblici, che è stato all'ordine del giorno dal 2003 al 2004 e si è concluso con il voto della legge del 15 marzo 2004, ne è la perfetta illustrazione. Il fatto che alcune centinaia di giovani liceali e collegiali di confessione musulmana portassero il velo all'interno della cinta scolastica, ha costituito il pretesto per un'impressionante messa in scena mediatica e politica[8] mirante a dimostrare che, se non si fossero prese delle misure restrittive, si sarebbe assistito a un progressivo smantellamento delle istituzioni scolastiche a vantaggio di una logica comunitarista: ciò avrebbe ratificato la condanna a morte dell'uguaglianza repubblicana e l'instaurazione di una Repubblica differenzialista, costretta a riconoscere i particolarismi religiosi e, in primo luogo, quello islamico. L'alibi trovato dai governi – in difficoltà per motivi contingenti (crescita della disoccupazione) e impegnati in riforme delicate (riforma delle pensioni, dell'assicurazione sociale e dei programmi scolastici ecc.) – per captare l'attenzione mediatica a proprio

[8] P. Tevanian , *Le voile médiatique. Un faux débat: 'l'affaire du foulard islamique'*, Raison D'agir, Paris 2005.

vantaggio è stato la sempre maggiore visibilità del velo all'interno della scuola pubblica (senza che ciò abbia tuttavia comportato una crescita equivalente dei contenziosi all'interno degli istituti!). Focalizzando l'opinione pubblica esclusivamente sul velo e sulla questione dello status della donna nell'islam, e brandendo lo stendardo della laicità, essi contavano di distogliere l'attenzione dalle reali questioni sociali.

Tutta questa messa in scena attorno alla laicità – prima con il rapporto Baroin *Per una nuova laicità* (marzo 2003), poi con il rapporto della Missione parlamentare d'informazione sui segni religiosi all'interno della scuola presieduta da Jean Louis Debré (novembre 2003), e infine con il rapporto della Commissione Stasi (dicembre 2003) – è stata allo stesso tempo una formidabile occasione per il governo di fare lo sgambetto alla sinistra socialista sul terreno dei valori di cui storicamente essa è stata portavoce. Così la sinistra è stata costretta a prendere il treno in corsa e ad aderire all'idea di una legge che proibisse i segni visibili. Alcuni dei suoi gerarchi, come Jack Lang e Laurent Fabius, hanno aderito tanto più velocemente a questa logica radicale in quanto nutrivano a monte delle ambizioni di leadership nazionale che li spingevano a cavalcare l'onda del sentimento comune e giocare con le angosce relative alla diffusione del comunitarismo.

A dispetto delle precauzioni prese per rispettare uno stretto equilibrio tra le diverse sensibilità tanto al momento della sua composizione che nel corso delle audizioni che si sono scaglionate dal 9 settembre all'8 dicembre 2003, la Commissione Stasi ha partorito delle proposizioni che, a parte qualche rara eccezione (l'ufficializzazione dei due giorni festivi per ebrei e musulmani, e la possibilità di aprire dei corsi di religione musulmana nelle scuole dell'Alsazia-Mosella, anche se l'insegnamento religioso diveniva opzionale!), testimoniano la predominanza di una filosofia restrittiva legata alla questione del velo.

Certo, nel rapporto della Commissione Stasi si trattava di vietare i segni visibili di ogni religione, e non quelli dell'islam in particolare. Ma non serve essere grandi esperti per constatare che, nei fatti, è il velo ad essere preso di mira in via prioritaria e designato come ciò che pone problema. La proposta legislativa aveva come finalità implicita quella di limitare la visibilità sociale del fatto islamico nelle scuole. In assenza di una rete di scuole private musulmane riconosciute, è difficile non vedere in questo divieto l'espressione di un freno a ogni manifestazione visibile (*vestimentaire*) dell'islam nella scuola pubblica. Non è l'allusione 'esotica' e tardiva del Ministro Luc Ferry alle croci assiro-caldiche che ha reso più leggibile un testo tutto sommato abbastanza limpido. Ricusando nelle scuole pubbliche la presenza di segni religiosi *ostensibles*, la Commissione Stasi è stata logicamente costretta a definire anche ciò che si deve intendere (e accettare!) con segni religiosi discreti, vale a dire i segni religiosi legittimi agli occhi della laicità.

Se i 'Saggi' che componevano la Commissione non hanno avuto difficoltà a evocare le croci pendenti per i cristiani o i *Magen David* per gli

ebrei, per i musulmani hanno dovuto fare uno sforzo d'immaginazione. Così hanno menzionato i piccoli corani pendenti e le 'mani di Fatima'. Non è venuto in mente a nessuno di questi cosiddetti Saggi, tuttavia, che il simbolo considerato la mano di Fatima (*al khamsa*) non è affatto una specificità musulmana. Si tratta, infatti, di un simbolo abbastanza diffuso in tutto il bacino del Mediterraneo, presso gli ebrei come presso i musulmani, e non di un segno musulmano distintivo, per quanto discreto.

Questo dettaglio, in apparenza insignificante, la dice lunga sul modo in cui sotto il pretesto della laicità si costruisce il 'religiosamente corretto', vale a dire un religioso ridotto, cristallizzato allo stato di simbolo culturale sganciato da un credo specifico e da una pratica orto-normata. L'islam trova dunque il suo spazio, nella scuola di Marianne, come semplice tradizione esotica situata geograficamente, che si riassume nel portare un pendente identitario. Sì al ninnolo etnico, no al velo islamico!

È stato dunque redatto e votato un breve progetto di legge (legge del 15 marzo 2004) che pone come principio il divieto di ogni segno religioso *ostensible* all'interno degli edifici scolastici pubblici. Tolti i due giorni festivi per ebrei e musulmani, della riflessione trasversale condotta dalla Commissione Stasi non resta che l'elemento proibitivo,

Tutto questo prova senza alcun dubbio che il dibattito era solo un paravento, o un velo, destinato essenzialmente a dissimulare la vera intenzione primaria del governo, vale a dire limitare gli spazi di visibilità dell'islam per paura di dover rinegoziare un domani i termini del patto laico fissati nel 1905, quando l'islam era confinato all'interno dello spazio delle colonie.

3. Organizzare il culto o riformare l'islam?

La creazione del Consiglio Francese del Culto Musulmano (CFCM) testimonia in primo luogo della lodevole volontà di dotare i musulmani di un organo di rappresentanza nazionale del culto. Ma allo stesso tempo quest'iniziativa, nella quale il Ministero dell'Interno ha giocato un ruolo determinante, si inscrive in una logica di razionalizzazione del paesaggio islamico e, a partire da ciò, di inquadramento dell'espressione religiosa[9].

3.1. L'istituzionalizzazione della religione: vetrina di una comunità normalizzata?

Il fatto di disporre di un organo centrale unico evita la moltiplicazione degli interlocutori e in teoria dunque anche le occasioni di tensione.

[9] B. Godard, S. Taussig (dir.), *Les musulmans en France. Courants, institutions, communautés: un état des lieux*, Robert Laffont, Paris 2007.

In questo spirito i governi intendono disporre di partner affidabili e civili (*policés*), e condurre tutte le componenti musulmane a ritrovarsi in un consiglio che parli a una sola voce. Si tratta di un mezzo efficace per neutralizzare i velleitari e stemperare le asperità delle formazioni musulmane ritenute più fondamentaliste. Questo è stato il calcolo del Presidente della Repubblica quando era ancora Ministro dell'Interno. È così che Nicolas Sarkozy giustifica a chiare lettere la partecipazione dell'Unione delle Organizzazioni Islamiche di Francia al CFCM : «Sono convinto, peraltro, che quando un radicale è integrato in una struttura ufficiale perde la sua radicalità in quanto diviene parte del dialogo [...] noi scommettiamo che il discorso repubblicano vincerà sui discorsi radicali»[10].

La recente evoluzione del CFCM mostra quanto manifestamente questa struttura non avesse altra finalità immediata che quella di simbolizzare l'esistenza di un islam ufficiale che non fosse di disturbo per lo stato. Neppure la legge del 15 marzo 2004 è riuscita a far implodere il consiglio, nonostante al suo interno i pareri divergessero tanto sull'opportunità di una legge siffatta quanto sull'utilità di conferire al velo un carattere religiosamente obbligatorio[11].

Il processo intentato contro il settimanale satirico *Charlie Hebdo* dopo che questo aveva riprodotto alcune vignette danesi che associavano un po' schematicamente la denuncia dell'islamismo radicale e la figura del Profeta, altro non è che un espediente destinato a far credere che il CFCM (nell'occasione ridotto alla Grande Moschea di Parigi e all'UOIF!) fosse intento a difendere in ogni circostanza l'immagine dell'islam, e che non si lasciasse impressionare dai sostegni ecumenici (di destra e di sinistra) di cui beneficiava il settimanale.

Similmente durante la campagna delle elezioni presidenziali sono state rare le voci musulmane all'interno del CFCM che osassero protestare contro il modo in cui l'islam era strumentalizzato e stigmatizzato nei discorsi del candidato dell'UMP. Costui non mancava di evocare i montoni sgozzati nelle vasche da bagno, le donne velate e la poligamia. Era tuttavia più facile prendersela con i discorsi 'grotteschi' di un Philippe de Villiers che tuona contro una supposta islamizzazione della Francia, vecchia antifona dell'estrema destra nazionale (Fronte nazionale, Movimento nazionale repubblicano), piuttosto che osar muovere contro il candidato della destra parlamentare, che per di più da Ministro aveva ampiamente appoggiato l'elezione del CFCM.

Il CFCM soffre indubbiamente di un deficit di immagine.

[10] N. Sarkozy, *La République, les religions, l'espérance*, Cerf, Paris 2004, p. 84.

[11] F. Frégosi, *Champ religieux officiel et contre-champ islamique*, in F. Lorcerie (dir.), *La politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe*, L'Harmattan, Paris 2005, pp. 53-63.

La 'base' dei fedeli musulmani ha qualche difficoltà ad apprezzare la sua efficacia, e la sua utilità è chiaramente contestata. Esso ha permesso ad alcuni responsabili delle comunità islamiche di issarsi sino ai palazzi della Repubblica, di parlare con i ministri e i consiglieri, insomma di soddisfare le proprie ambizioni da notabili: ma nulla più!

Un giudizio simile potrebbe essere formulato anche nei confronti di altre istanze comunitarie come il Concistoro ebraico centrale o il Consiglio rappresentativo delle istituzioni ebraiche di Francia (CRIF), la cui rappresentatività rispetto all'ebraismo vissuto e praticato appare limitata. L'ultima ed un po' movimentata campagna per l'elezione del Grande Rabbino di Francia conferma che questo tipo di istituzione è oggetto di numerose bramosie fra i membri di uno stesso gruppo confessionale e che queste rivalità vanno ben oltre le attese e gli interessi dei fedeli che dovrebbero essere rappresentati dal dispositivo. Mentre i governi si guardano bene dall'intervenire nei processi di designazione del responsabile dell'ebraismo francese – sino all'ultima elezione sembravano piuttosto adattarsi alla piena consacrazione dell'ortodossia religiosa ebraica al livello del rabbinato – quando si tratta dell'islam la situazione è completamente diversa. L'obiettivo di fondo è favorire la nascita di un islam che possa essere stimato, se non liberale, in ogni caso moderno. Anche se la Grande moschea di Parigi, che ha sempre preteso essere il polo riformatore e modernista dell'islam in Francia, ha rinunciato alla fine contro ogni aspettativa a partecipare alle ultime elezioni del CFCM, essa è riuscita ad ottenere, d'altra parte, che due membri dell'ufficio nazionale rappresentino direttamente i suoi interessi. La logica aritmetica e la rappresentazione dell'islam di Francia non vanno decisamente d'accordo.

Questo continuo andirivieni nelle relazioni tra governi e organizzazioni musulmane, in un contesto in cui predomina un forte scetticismo verso l'islam, accentua il dilemma repubblicano.

Lo stato è così preso nella tenaglia fra l'imperativo di favorire la nascita di un organismo che rappresenti il culto da un lato, e la tentazione di riformare l'islam in profondità dall'altro.

Questi due atteggiamenti alimentano in risposta molte critiche che accusano il governo di favorire troppo l'islam a scapito della regola della laicità; allo stesso tempo altri reclamano un maggiore intervento dello stato per rafforzare il controllo di ogni espressione islamica sul territorio nazionale.

L'articolazione fra l'islam e la laicità si scontra qui con le paure di coloro, laici o credenti, per i quali allo stato attuale l'islam non ha diritto di cittadinanza in Francia.

3.2. Verso un islam religione di stato?

A fare da eco all'escalation editoriale sul meccanismo del radicalismo islamico, emergono delle voci che intendono rimettere in discussione l'azione dello stato verso il culto musulmano.

Alcuni, infatti, ritengono che il governo agisca oltre il dovuto, arrivando sino a promuovere l'islam. Questa è in particolare l'opinione del defunto cardinale Jean Marie Lustiger, di Philippe De Villiers[12] e della demografa Michèle Tribalat[13].

Il cardinale Lustiger riteneva che il processo di organizzazione del culto musulmano fosse andato in effetti troppo oltre. Secondo lui si arrivava al punto di erigere l'islam a religione di stato, a scapito delle altre confessioni e in particolare del cattolicesimo. Questo punto di vista riflette bene l'atteggiamento di una parte del mondo cattolico che è favorevole al dialogo inter-religioso e all'incontro fra i popoli, ma nel rispetto di alcuni equilibri territoriali e storici. La parola d'ordine potrebbe essere: «sì al riconoscimento della pluralità delle religioni in uno stesso paese, no al pluralismo». Il pluralismo è qui denunciato in quanto si tradurrebbe in un'azione pubblica che consolida il riconoscimento della pluralità religiosa a scapito delle confessioni storicamente dominanti[14].

Per il nazionalista (*souverainiste*) di destra Philippe de Villiers, presidente del Movimento per la Francia (MPF), l'obiettivo è un po' diverso – anche se anch'egli fustiga l'istallazione di un islam di stato. La sua critica del CFCM mira a denunciare un processo che secondo lui asseconda i fondamentalisti e i comunitaristi il cui obiettivo è islamizzare, vale a dire, alla fin fine, 'sfigurare', la Francia.

La demografa Michèle Tribalat non sviluppa degli argomenti così semplicistici. Le sue intenzioni si limitano formalmente a contestare l'aiuto dato dai governi al culto musulmano. Tribalat giudica questo atteggiamento contrario alla laicità, e denuncia di passaggio la crescita del comunitarismo a scapito dell'assimilazione repubblicana. A suo parere il Ministero dell'Interno non deve organizzare la religione musulmana: i musulmani devono sbrigarsela da soli. Dietro un appello ai valori della Repubblica, questo discorso si ricongiunge in realtà in modo sottile con i due precedenti, nella misura in cui suggerisce che i responsabili politici, per paura o per calcolo elettorale, fanno delle concessioni sproporzionate a dei musulmani felicissimi di sottrarsi in tal modo alla legge comune. Adoperandosi per il miglioramento dell'organizzazione religiosa dell'islam in Francia, le autorità giungono implicitamente a promuovere pericolosamente questa religione, invece di favorire un'assimilazione che fa tutt'uno con l'indifferenza religiosa.

Tali discorsi sollevano dei problemi reali senza però darvi delle risposte credibili.

Invocare la progressiva islamizzazione della Francia o pretendere che l'islam sia stato promosso a religione di stato, assomiglia più ad un fan-

[12] Ph. De Villiers, *Les mosquées de Roissy*, Albin Michel, Paris 2006.

[13] M. Tribalat, J. H. Kaltenbach (dir.), *La République et l'islam ente crainte et aveuglement*, Gallimard, Paris 2002.

[14] P. Poupard, *Le Christianisme à l'aube du IIIe millénaire*, Plon, Paris 1999.

tasma che alla realtà. La confusione tra il fatto di favorire la nascita di un organo rappresentativo del culto e un processo mirante a dare all'islam lo statuto di religione di stato è alimentata consapevolmente. Ciò non ha alcun senso, soprattutto nel quadro di un sistema laico la cui caratteristica principale è precisamente il rifiuto di conferire a un qualunque culto uno statuto giuridico preminente.

Il fatto di preoccuparsi della situazione oggettiva del culto musulmano non significa ignorare, o peggio negare l'influenza storica determinante del cattolicesimo nella nostra storia nazionale, o ancora minimizzare la presenza del protestantesimo o dell'ebraismo. Si tratta semplicemente di facilitare i contatti fra le autorità e un culto finora privo di un'organizzazione centralizzata. L'episodio della consultazione dei musulmani di Francia è stato peraltro utile anche agli altri culti. Sul modello della consultazione, la Chiesa cattolica ha ottenuto la creazione di una commissione permanente mista con il governo, che affronta i dossier riguardanti la Chiesa e la legge del 1905. Anche i protestanti hanno ottenuto dei contatti permanenti di questo tipo. L'islam in Francia ha dunque permesso agli altri culti di riposizionarsi rispetto alla laicità.

Quanto alla tesi per cui cercando di organizzare il culto i governi oltrepassano le loro pertinenze, vi è qui un rischio evidente che deve tuttavia essere valutato alla luce della situazione precedente, dominata dall'assenza totale di un organo collegiale rappresentante il culto di fronte ai governi. Non si può allo stesso tempo lamentare l'assenza di un interlocutore e stupirsi che il Ministero competente si sforzi di porvi rimedio. In mancanza di altre soluzioni alternative, questo passaggio obbligato non deve però degenerare in un'onnipotenza dello stato in materia religiosa. Se lo stato interpreta bene il suo ruolo quando sostiene iniziative miranti a migliorare l'organizzazione del culto musulmano, non fa lo stesso nel momento in cui tenta di fissare i contorni dottrinali dell'islam.

Lo stato, tuttavia, non può sottrarsi ai suoi obblighi giuridici, tra i quali figurano il dovere di assicurare la libertà di coscienza e di garantire il libero esercizio del culto, conformemente all'ordine pubblico. Il rispetto della laicità passa per la possibilità di praticare il culto che corrisponda alle proprie preferenze, fatto che presuppone a monte un minimo di organizzazione da parte dei culti in questione.

L'idea di un tropismo musulmano o di una subitanea islamofobia delle nostre élite politiche dice di più sulle fobie nei confronti dell'islam che sulla realtà. Il fatto che dei ministri e dei deputati si sforzino di riflettere sui mezzi per migliorare le condizioni di esercizio di un culto non significa che siano perciò stesso simpatizzanti di quel culto. Che dire allora di quei comuni che concedono sovvenzioni ad associazioni culturali di diverse confessioni, o nei quali il sindaco è presente alle cerimonie delle diverse comunità religiose?

In periodo elettorale questo genere di pratiche è moneta corrente in tutte le formazioni politiche. Le moschee non sono gli ultimi luoghi che

vengono visitati dai candidati desiderosi di porsi all'ascolto dei musulmani del loro comune.

Questo non è altro che calcolo politico, strategia elettorale, nulla più. Ciò che offende è che gli stessi candidati ansiosi di incontrare i musulmani della loro circoscrizione, dimentichino una volta passate le elezioni i propri impegni, e fingano di ritenere che i musulmani debbano dare garanzie della loro reale integrazione per sperare di veder presi in considerazione i loro bisogni.

3.3. Verso un regime d'eccezione a scapito dell'islam?

Altre voci ritengono al contrario che lo stato non intervenga adeguatamente e che dovrebbe addirittura indurire il proprio controllo della religione islamica.

Per Christian Delacampagne, docente all'Università John Hopkins di Baltimora, la legge del 1905 deve poter essere rinnovata tenendo conto della specificità dell'islam e in particolare delle minacce di cui sarebbe portatore[15]. Questo universitario suggerisce, per esempio, di riformare il controllo dei culti dispiegando un regime di sorveglianza specifica di tutte le manifestazioni che richiamano i musulmani, che si tratti di celebrazioni religiose o meno, che avvengano nelle moschee o altrove. Un simile regime dovrebbe comprendere anche un controllo sistematico dei discorsi dei responsabili, delle prediche degli imam, che andrebbero sanzionati in caso di prediche giudicate sediziose o contrarie all'uguaglianza tra uomini e donne. Delacampagne propone anche che le scuole private musulmane riconosciute (non ne esiste nemmeno una attualmente!) siano sottoposte a un'identica sorveglianza. Tali proposte hanno il merito della chiarezza ma il difetto di definire i contorni di uno stato gendarme al cui interno l'appartenenza alla religione musulmana conferisce uno statuto permanente di 'sospetto privilegiato'. In queste condizioni, perché non arrivare a imporre il controllo sistematico delle carte d'identità all'entrata delle moschee?

Ci troviamo evidentemente di fronte alla pericolosa tentazione di istituire, appena velatamente, un crimine di appartenenza alla religione musulmana.

Per altri è invece di primaria importanza subordinare la normalizzazione delle relazioni tra le diverse collettività musulmane e i governi al preventivo *aggiornamento* teologico dell'islam[16]. L'inscrizione durevole della pratica religiosa islamica nel quadro giuridico del diritto comune dovrebbe essere preceduta da un *testing* repubblicano per verificare il

[15] C. Delacampagne, *Adapter la loi à notre temps*, in Y.-C. Zarka (dir.), *Faut-il réviser la loi de 1905?*, Paris, PUF, Paris 2005.

[16] S. Trigano, *La démission de la République. Juifs et Musulmans en France*, PUF, Paris 2003.

grado di compatibilità di questa fede e dei suoi riti con la società circostante, e misurare così il grado di fedeltà dei musulmani all'identità nazionale francese. «Non è normale che l'islam e gli arabi siano dispensati da ciò che fu richiesto ad ebrei e cristiani, dopo la rivoluzione del 1789, per entrare nella nazione francese», scrive per esempio Shmuel Trigano. Nicolas Sarkozy ha molti meriti, prosegue, «ma il suo Consiglio musulmano di Francia riposa sul nulla. Il problema non è di ottenere e di imporre un'intesa fra le diverse correnti dell'islam, ma di riformarlo affinché sia in grado di potersi esercitare nel quadro francese»[17]. La priorità, dunque, è riformare l'islam piuttosto che cercare di favorire, al suo interno, la nascita di un organismo centrale o di migliorare le condizioni di esercizio pubblico di questo culto. Ciò significa sottomettere la religione musulmana e i suoi fedeli a un regime d'eccezione, insomma concedere loro una 'libertà religiosa condizionale'.

Nessuno nega che una riforma dell'islam sia necessaria soprattutto dopo l'11 settembre 2001 e gli attentati in Spagna e a Londra. È tempo che vi sia un confronto intellettuale fra quanti operano una lettura letterale e a-temporale dei testi fondatori dell'islam, spesso in una prospettiva politica, e quanti invece si impegnano in una contestualizzazione e in un'esegesi critica di queste stesse fonti, mettendone in primo piano la portata spirituale. Che si debba però fare di tale riforma una *conditio sine qua non* preliminare a ogni miglioramento delle condizioni pratiche di esercizio del culto sembra più contestabile, *a fortiori* in un regime di laicità che vieta giustamente alla Repubblica di pronunciarsi sull'elaborazione interna di una dottrina religiosa, così come di organizzare un culto in vece dei principali interessati. Non siamo più ai tempi di Napoleone il Grande, rappresentato come 'l'Unto dell'Altissimo'!

I governi devono vigilare affinché le credenze e le pratiche non causino disordini dell'ordine pubblico, e in particolare affinché nei luoghi di culto non siano sostenute posizioni contrarie alla natura repubblicana delle istituzioni o appelli all'odio civile. Ciò è assodato e deve essere ricordato con fermezza.

Quanto alla riforma dell'islam, non si decide dall'alto. Essa deve venire dai musulmani, a rischio di essere al contrario totalmente controproducente, come nel caso del califfo *Al Ma'mun* il quale nel XIV secolo volle imporre la dottrina razionalista della scuola mutazilita del Corano creando e realizzando l'Inquisizione, la *Mihna*. In queste condizioni tanto vale proporre (ironicamente) di dotare la Repubblica di una polizia religiosa, o meglio di redigere un salterio o un rituale musulmano repubblicano con un'invocazione a Marianne! Perché allora non imporre a ogni costo un giuramento di fedeltà e una costituzione civile del clero ai musulmani, come fecero i rivoluzionari con i chierici cattolici nel 1791?

[17] Ivi, p. 122

Ciò rappresenterebbe la fine tanto della neutralità religiosa dello stato laico che del suo corollario, la libera organizzazione dei culti.

Se si rispetta il quadro legale, lo stato laico non è meglio abilitato a sondare 'i cuori e i lombi' che attrezzato a formulare giudizi sul modo in cui gli individui praticano o meno una religione.

È legittimo, allora, porre alle autorità musulmane, come suggerisce Shmuel Trigano, una serie di questioni cruciali – se non imbarazzanti – come nel Sinedrio riunito da Napoleone nel 1807? Idea eccellente! Ma perché non estendere in questo caso le domande a tutte le collettività religiose, visto che i gruppi religiosi non sono entità immutabili? Le generazioni di credenti si susseguono e i punti di vista possono evolvere, sia nel senso della liberalizzazione, sia in senso opposto, di riarmo dottrinale su modalità più severe.

Alla domanda di sapere se l'unione fra ebrei e cristiani (e viceversa) fosse autorizzata dalla religione ebraica, i membri del Grande Sinedrio del 1807 si limitarono a precisare che tali unioni stipulate conformemente alle leggi del codice civile erano valide civilmente ma non erano tuttavia «suscettibili di essere rivestite di forma religiosa»[18]. Rispondendo in questo modo, le autorità ebraiche si conformavano al rispetto della legge civile comune, senza però cedere sulla questione di fondo degli usi religiosi dell'ebraismo relativi al matrimonio. Siamo ben lontani dalla visione schematica di un ebraismo riformato, che avrebbe accettato l'abbandono di ogni riferimento alla *halakha* a vantaggio della appropriazione integrale di una concezione civile del legame matrimoniale che eliminava le differenze confessionali. A nessuno oggi viene in mente di mettere in dubbio che l'ebraismo abbia beneficiato dell'idea repubblicana, allora perché richiedere di più all'islam?

Pensare l'organizzazione dell'islam nella Repubblica presuppone coraggio e realismo, non solo rispetto all'islam così come è vissuto in Francia, con la sua eterogeneità associativa e la sua mancanza cronica di centralizzazione, ma anche rispetto a una laicità repubblicana che non ha sempre saputo o voluto trattare l'islam su un piano di uguaglianza con gli altri culti.

Con il CFCM il processo di istituzionalizzazione dell'islam in Francia è giunto ad una nuova tappa della sua storia. Da quest'esperienza emerge l'impressione dell'istituzione di un partenariato fra lo stato e le diverse componenti musulmane.

Ma questo partenariato non deve illuderci!

Esso risulta principalmente dalla forte volontà dei governi che si sono succeduti (di sinistra come di destra) di dotarsi di un organo cen-

[18] R. Gutman (dir.), *Le Document fondateur du judaïsme français: les décisions doctrinales du Grand Sanhédrin 1806-1807*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2000, p. 41.

trale che esprimesse e rappresentasse gli interessi del culto musulmano e dei suoi fedeli. Ma, allo stesso tempo, esso è la traduzione concreta delle aspettative dei responsabili associativi delle diverse comunità musulmane che vi hanno visto un'opportunità reale di poter rinforzare la loro legittimità presso le autorità e di far valere così la loro pretesa di incarnare un islam di Francia dai colori repubblicani.

Si deve constatare che, nei fatti, la consacrazione ufficiale del CFCM da parte dai governi non si è accompagnata al suo riconoscimento da parte della 'base' dei fedeli musulmani. Una delle ragioni principali risiede precisamente nella sua reale mancanza di autonomia rispetto ai governi. Al momento dell'installazione ufficiale, l'allora Primo Ministro Jean Pierre Raffarin non ha esitato a parlare di un 'itinerario obbligato' (*feuille de route*) assegnato a questo consiglio. Itinerario fissato da chi e con quale scopo? Sembra che la questione del velo vi fosse già implicitamente inscritta. Era questo il prezzo da pagare, il diritto di ingresso da saldare perché si smettesse di ragionare come se l'islam e la cittadinanza si escludessero reciprocamente?

Il CFCM deve dunque conquistare la propria autonomia, e ciò rischia di esigere tempo. Si pensi che nel 2003, in piena crisi del velo, il Ministro dell'Interno aveva convocato i presidenti degli esecutivi regionali del culto a un fine settimana di lavoro, per sensibilizzarli a questa spinosa questione. La finalità di questo incontro, in realtà, era quella di ricondurre gli esecutivi ad adottare una posizione comune che invitasse le giovani che portavano il velo a mostrarsi più concilianti verso l'amministrazione scolastica. Si potrebbe concepire una soluzione simile in riferimento ad altri culti?

Possiamo anche solo immaginare il Ministro dell'Interno convocare l'Assemblea dei vescovi di Francia (in mancanza del Papa!) per discutere assieme a loro il delicato dossier sul matrimonio dei preti o quello ancor più sensibile riguardo all'ordinazione delle donne?

Una delle conseguenze dell'idea della separazione delle istituzioni religiose dalle istituzioni pubbliche è il principio di autonomia dello stato nel suo campo, come dei culti nel loro. Ora, quest'autonomia implica la facoltà per i culti di organizzarsi conformemente alla propria tradizione, nel rispetto dell'ordine pubblico.

Per ciò che riguarda l'islam in Francia la situazione è più complessa a causa della mancanza di un'organizzazione centralizzata, carenza che autorizza i governi a prendere l'iniziativa e talvolta a voler imporre forzosamente l'organizzazione del culto. Questa ingerenza è utile solo se resta limitata e l'aiuto episodico non si trasforma in tutela permanente. In questo campo il culto musulmano trova sempre grandi difficoltà a funzionare in modo pienamente autonomo.

Se tenuto conto dei loro conflitti cronici i responsabili musulmani hanno una parte di responsabilità, i governi non sono da meno. Conviene dunque distinguere da un lato il fatto che i musulmani sono debitori allo stato della creazione delle condizioni di un'organizzazione ottimale

del culto nel quadro della legislazione comune e di un aiuto a migliorare il suo pubblico esercizio; d'altro canto però, una volta attuato il processo, lo stato deve ritirarsi, e non tentare di ingerire nel funzionamento quotidiano del culto o ingegnarsi nella costruzione di un islam fatto su misura.

IL RAZZISMO REPUBBLICANO E LE SUE METAFORE: IL CASO DELLA METAFORA LAICA[1]

Pierre Tevanian

A quanti – ancora numerosi – si scandalizzano nel vedere accostati termini ai loro occhi antinomici, come *la Repubblica* e *il disprezzo* o *il razzismo*, non possiamo che contrapporre i fatti. La compatibilità fra razzismo e repubblica non necessita di essere dimostrata, ma è riscontrabile empiricamente. Non sono né l'estrema destra monarchica, né Maurras, bensì dei repubblicani autentici, unanimamente celebrati come tali, che hanno gestito e celebrato per più di un secolo l'oppressione coloniale – si pensi per esempio a Jules Ferry e alle sue dichiarazioni sui diritti e doveri delle «razze superiori» nei confronti delle «razze inferiori»[2]. Non è l'estrema destra monarchica ad aver condotto, fra le due guerre, campagne politiche violentemente xenofobe contro quelli che allora erano chiamati gli *indésirables*, gli indesiderabili – o almeno *non solo*, e comunque non è stata l'estrema destra monarchica che, una volta *al potere*, ha preso delle misure di polizia specifiche contro gli immigrati e ha varato delle leggi di 'preferenza nazionale' nell'accesso a milioni di posti di lavoro (7 milioni per la precisione, vale a dire un terzo dei lavori censiti)[3]. Il libro di Gérard Noiriel, *Les origines républicaines de Vichy*, offre un compendio sorprendente di questa 'operazione politica' della Terza Repubblica.

Ancora oggi sono dei repubblicani che rifiutano di aprire *a tutti* gli impieghi cosiddetti 'riservati' che sono stati aperti solamente agli appartenenti all'Unione europea'. Sono dei repubblicani che hanno votato la

[1] Traduzione di Diletta Mozzato.

[2] A. Ruscio, *Le credo de l'homme blanc. Regards coloniaux français. XIXème-XXème siècle*, Complexe, Paris 2002.

[3] Oltre ai lavori nel campo dell'educazione nazionale, della medicina nel settore ospedaliero e tutti i pubblici impieghi, la legge riserva attualmente agli appartenenti all'Unione europea i seguenti impieghi: tenutario di bar, di tabacchi, di circoli di gioco, vendita di armi, direzioni di imprese di spettacolo, di sorveglianza, di custodia, di trasporto di fondi; direzione di istituti privati di ricerca e insegnamento tecnico, di riviste periodiche, di agenzie di stampa. A questi si devono aggiungere altri impieghi nel campo dei trasporti, delle assicurazioni, della borsa, del commercio, della medicina, della farmacia e della magistratura. Cfr. A. Spire, A. Math, *Des emplois réservés aux nationaux?*, <http://www.gisti.org>. Tutti i siti web citati in questo articolo sono stati consultati a novembre 2008.

Dino Costantini (a cura di) *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all'immigrazione*,
ISBN 978-88-8453-346-3 (print) ISBN 978-88-8453-350-0 (online), © 2009 Firenze University Press

doppia pena[4], e sono dei repubblicani che, oggi, rifiutano di abrogarla. Sono dei repubblicani che, da decenni, lasciano prosperare in un'impunità quasi totale una discriminazione massiccia dovuta alla razza, l'etnia o la religione, proibita invece per legge. Sono dei repubblicani autentici coloro i quali, dopo aver totalmente *ignorato* quella che si chiamava allora 'la manodopera immigrata', dopo aver ignorato in particolare le condizioni di lavoro e di alloggio indegne che venivano loro imposte, hanno fatto della stigmatizzazione dell'immigrazione della seconda generazione o dell'islam un bacino di commercio elettorale[5]. Jacques Chirac, allora Primo Ministro, ha dichiarato nel 1976 che non doveva esserci un milione e mezzo di francesi disoccupati, dal momento che c'era un milione e mezzo di immigrati. E il suo successore Raymond Barre, due anni dopo, invitava i datori di lavoro a sostituire la manodopera immigrata con una manodopera nazionale – cosa che significa, concretamente, praticare una discriminazione, teoricamente vietata, licenziando per primi gli immigrati e privilegiando l'assunzione di francesi. È il Partito comunista francese (PCF) che, nel 1981, muove guerra a un pensionato di lavoratori immigrati nel nome del «superamento della soglia di tolleranza»[6].

Tutto ciò avviene in un'epoca in cui il fronte nazionale (FN) è quasi inesistente politicamente. In seguito è il Primo Ministro socialista Laurent Fabius a dichiarare nel 1984 che Jean-Marie Le Pen «pone delle buone domande», è il Presidente François Mitterrand a riprendere nel 1989 il tema del «superamento della soglia di tolleranza», è il suo predecessore Valery Giscard d'Estaing che parla nel 1991 di «invasione», è di nuovo Jacques Chirac, lo stesso anno, che denuncia una «overdose di immigrati», stigmatizza «il rumore e l'odore» delle famiglie africane e preconizza la «preferenza nazionale» per l'accesso alle prestazioni sociali. Sono infine dei governi repubblicani, di sinistra e di destra, che per trent'anni hanno moltiplicato le riforme di smantellamento del diritto d'asilo e dei diritti all'entrata e al soggiorno degli stranieri[7].

Parlare di un razzismo repubblicano significa dunque prendere atto di una realtà. Significa accettare di guardare in faccia la nostra Repubblica, come essa è e non come si vorrebbe o si proclama. Significa prendere atto del fatto che oggi come nel passato la gran parte dei discorsi e degli atti razzisti è fatta da *autentici repubblicani*, che si *rivendicano* e si *riconoscono* gli uni gli altri come tali (al punto che si crea un 'Fronte Repub-

[4] Pena supplementare di espulsione e interdizione del territorio francese inflitta agli stranieri condannati alla prigione. Cfr. L. Mathieu, *La double peine*, La dispute, Paris 2006.

[5] Cfr. P. Tevanian, S. Tissot, *Dictionnaire de la lepénisation des esprits*, L'Esprit frappeur, Paris 2002.

[6] Cfr. É. Balibar, *De Charonne à Vitry*, in É. Balibar, *Les frontières de la démocratie*, La Découverte, Paris 1992.

[7] Cfr. D. Lochak (dir.), *Les lois de l'inhospitalité*, La Découverte, Paris 1997, e i siti <http://www.gisti.org> et <http://www.migreurop.org>.

blicano' fra loro nel momento in cui l'"Altro' della Repubblica, l'estrema destra, rischia di vincere un'elezione). Meglio ancora: è spesso *in nome* della Repubblica e della sua superiorità (rispetto alle 'feudalità' africane, per esempio, o alle giurisdizioni musulmane[8]) che sono state costruite delle gerarchie razziste, ed è *in nome* della Repubblica che viene mantenuto lo *statu quo* inegualitario: è sempre la Repubblica ad essere invocata, come un *ex voto*, per richiamare all'ordine gli immigrati o i francesi 'di colore' che si raggruppano e si organizzano per combattere il razzismo e le discriminazioni.

È anche vero che in nome della Repubblica, o più precisamente dei suoi principi, la libertà, l'uguaglianza e la fraternità, sono state condotte importanti lotte di emancipazione. Ma appunto, se il significato di una parola dipende dalle forze che se ne impadroniscono, è lampante che oggi la parola 'Repubblica' è più spesso pronunciata per giustificare una disuguaglianza e 'rimettere al loro posto' gli immigrati e i loro figli, che per rivendicare una reale parità di trattamento. Bisogna ammettere in ogni caso che usi razzisti del significante 'Repubblica' *esistono* (come ne esistono degli usi sessisti o xenofobi), che sono anche una folta schiera, e che non c'è alcuna ragione per cui non dovremmo chiamarli 'razzismo repubblicano'.

1. Alcuni controsensi

Parlare di 'razzismo repubblicano' non significa dunque, come fingono di intendere gli integristi repubblicani, prendersela con la Repubblica in generale. Non significa dire che la Repubblica è razzista per natura – più razzista, per esempio, di altri regimi come la monarchia o l'impero. Non significa dire che ogni individuo che si dichiari repubblicano è necessariamente un razzista inconsapevole. È *una* repubblica, e non *la* repubblica, a essere in discussione. Ma si dà il caso che questa particolare repubblica non sia una repubblica qualunque: è la *nostra*, così come è stata costruita e amministrata per due secoli.

Parlare di 'razzismo repubblicano' non significa neppure rifiutare gli ideali proclamati di libertà, uguaglianza e fraternità[9]. Al contrario, significa sottolineare il fatto che lo stato repubblicano raramente è stato fedele ai propri ideali – o, più precisamente, il fatto che questo stato ha in realtà perseguito *altri ideali*, anteponendo alla libertà e all'uguaglianza *la conservazione di un certo ordine sociale e simbolico*, nel quale l'Occidente

[8] Si veda a esempio l'analisi di Sidi Mohammed Barkat sulla costruzione dell'«indigeno» in Algeria, in S. M. Barkat, *Le corps d'exception. Les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*, Amsterdam, Paris 2005.

[9] Analizzo questo tipo di controsensi volontari (commessi dalla saggista Caroline Fourest) in *Sœur Caroline est de retour*, <http://www.lmsi.net>.

domina sotto tutti i punti di vista l'Africa e il mondo arabo-musulmano, e in cui gli immigrati non sono altro che lavoratori che rasentano i muri e chinano il capo.

Infine, parlare di 'razzismo repubblicano' non significa neppure pretendere che solamente i repubblicani possano essere razzisti. È indiscutibile, infatti, che in Francia è esistita una forte tradizione razzista anti-repubblicana, che si è incarnata in particolare nell'anti-dreyfusismo, nell'Action française e nel regime di Vichy, e che ancora oggi ha i suoi nostalgici, nel Fronte Nazionale come nel resto dell'estrema destra – e anche un po' più in là. Ma bisogna aggiungere che questo razzismo anti-repubblicano non è il solo, che non lo è mai stato, che alcuni dei più valorosi dreyfusiani erano d'altra parte colonialisti, che alcuni antifascisti e resistenti, anche di sinistra, si sono rivelati incapaci di comprendere e accettare il sollevarsi dei popoli colonizzati, e che oggi i propositi e gli atti razzisti vanno ben oltre il confine dell'estrema destra.

Il 'razzismo repubblicano' ha in effetti la particolarità, che lo rende altamente pericoloso, di essere *massiccio*: se l'estrema destra è riuscita a raggruppare solo il 18% dei votanti al secondo turno dell'elezione presidenziale del 2002, *enunciati* razzisti o xenofobi del tipo «Ci sono troppi immigrati», «I maghrebini sono più difficili da integrare», «L'Islam è vettore di violenza» o «I francesi devono essere assunti prioritariamente», raccolgono tassi di approvazione del 20%, 30%, 40% e a volte anche di più[10] – per non parlare delle *pratiche discriminatorie*, che sono massicce[11]. Il 'razzismo repubblicano', in altri termini, è un razzismo molto più ordinario, fatto che comporta un'altra particolarità: esso è molto meno facilmente identificato – e di conseguenza meno condannato e combattuto. È un *razzismo inconsapevole*, in quanto si dissimula – ritorneremo su questo – sotto i migliori ornamenti: la protezione del 'popolino', il femminismo, la laicità, il 'vivere insieme' o la libertà d'espressione. È dunque un razzismo 'rispettabile', e persino 'virtuoso'[12], che si esprime e si trasmette in assoluta buona coscienza.

È anche *un razzismo che impregna lo Stato*, che si iscrive nelle politiche pubbliche, nei dispositivi amministrativi, nelle leggi e nelle circolari

[10] Cfr. ad esempio CNCDH, *Rapport annuel sur la lutte contre le racisme*, 2005, e N. Mayer, *Diversité, ethnocentrisme et votes*, <http://www.cevipof.msh-paris.fr>.

[11] Per esempio, il tasso di disoccupazione rasenta il 40% nei giovani i cui genitori sono nati all'estero, mentre si attesta sul 10% per gli altri giovani. Cfr. P. Tevanian, *Quelle lutte contre quelle discrimination*, in Id., *Le racisme républicain*, L'Esprit frappeur, Paris 2002, e <http://www.lmsi.net>. Si veda anche P. Simon, *L'arbre du racisme qui cache la forêt des discriminations*, in N. Guénif-Souilamas (dir.), *La république mise à nu par son immigration*, La Fabrique, Paris 2006.

[12] Queste formule sono riprese rispettivamente da S. Bouamama, *L'affaire du foulard islamique. La production d'un racisme respectable*, Le Geai Bleu, Roubaix 2004, e N. Guénif-Souilamas, *Les féministes et le garçon arabe*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aîgues 2004.

(sull'immigrazione, l'integrazione, la prevenzione della delinquenza, la difesa del principio di laicità e anche, colmo dell'ironia, il dovere di memoria e la promozione dell'uguaglianza di possibilità[13]), e ciò nonostante l'estrema destra non abbia mai avuto accesso all'apparato statale – la sua ascesa si è fermata, infatti, alla gestione di qualche municipalità.

2. Eufemismi, allusioni e metafore

Se è vero che esiste un razzismo repubblicano, in cosa consiste esattamente? Piuttosto che un'ideologia ben circoscritta, si tratta di una sorta di cultura comune, sorprendentemente compatibile[14] con le opinioni ideologiche più diverse: tradizionalismo, gaullismo, ultra-liberalismo, socialdemocrazia, stalinismo, trotskismo, anarchismo, anarco-sindacalismo, o femminismo ed ecologismo. Tale cultura comune s'incarna in un *vocabolario* comune, un insieme di *credenze* e soprattutto di *abitudini* comuni, che determinano un certo modo di pensare e percepire. Facili da reperire sono, innanzitutto, alcune parole ricorrenti: 'repubblica', 'ordine', 'valori' (i famosi 'valori della repubblica'), ma anche le parole 'insicurezza', 'inciviltà', 'comunitarismo', 'universalismo', 'integrazione', 'laicità', 'islamismo', 'sfera pubblica' e 'sfera privata', 'pentimento' e 'vittimizzazione' etc. Una persona che utilizzi inavvertitamente una di queste parole non è evidentemente etichettabile in via automatica come 'razzista-repubblicano', ma per esperienza, quando si sente una di queste parole, è molto probabile che ci troviamo di fronte a un discorso razzista.

Oltre al vocabolario, possiamo rilevare alcuni *atteggiamenti* caratteristici. Il primo è un rapporto particolare e problematico con i 'giovani della periferia', che va da una condiscendenza 'amicale' e 'fraterna', a delle forme estremamente aggressive di paura o di odio (dal momento che, in ogni modo, questi 'giovani della periferia' non sono dei «miracolati scolastici»[15] riconoscenti nei confronti della scuola repubblicana), alle ingiurie di Nicolas Sarkozy contro la *racaille* (la 'gentaglia'), al com-

[13] La legge detta «sull'uguaglianza di possibilità» è stata votata in gennaio 2006. Quanto al «dovere di memoria», esso è stato invocato, anche in questo caso singolarmente fuori luogo, per giustificare la legge del 23 febbraio 2005 sul «ruolo positivo» della colonizzazione.

[14] Per dissipare ogni malinteso, sottolineiamo che *compatibile con* non significa *egemonico in*. È evidente, per esempio, che i Verdi ne sono decisamente meno caratterizzati rispetto alla media, e l'UMP decisamente di più.

[15] Questa formula di Pierre Bourdieu indica le eccezioni che «confermano la regola» della riproduzione scolastica e sociale: i pochi allievi della classe popolare che accedono agli indirizzi e ai diplomi più valorizzati sono perciò stesso utilizzati, con o senza il loro consenso, per giustificare lo *statu quo*, mostrando che all'interno del sistema così com'è «ognuno ha la possibilità» di «farcela», a condizione di essere «dotato» e di «impegnarsi».

plesso di superiorità, alquanto fuoriluogo, di buona parte della sinistra e dell'estrema sinistra, nei confronti di quello che percepisce come *lumpenprolétariat,* buono solo a «fare *bizness*» o a «bruciare le macchine di altri poveri»[16].

Il secondo atteggiamento ricorrente è un rapporto particolare e problematico nei confronti dell'islam e dei musulmani, che si declina anch'esso in forme diverse, che vanno dal disprezzo all'odio, passando per una combinazione dei due. Da un lato,dimostriamo una certa tolleranza, se non persino una benevolenza fortemente impregnata di paternalismo, verso i 'musulmani moderati' – vale a dire i musulmani considerati tali in quanto hanno il buon gusto di mantenersi 'discreti'[17] e di sottomettersi da ogni punto di vista al «consenso repubblicano»[18]. Ma questa benevolenza paternalista va di pari passo con un rapporto fobico nei confronti di tutti gli altri musulmani, considerati indifferentemente come 'radicali' 'islamisti' o 'integristi' , quando mancano di discrezione o derogano al consenso.

Il terzo atteggiamento ricorrente è un rapporto particolare e problematico con il passato coloniale: una propensione a minimizzarlo, e soprattutto a minimizzare il suo impatto sul presente. Alcuni (grosso modo la maggior parte della destra, ma anche alcune personalità di sinistra come il socialista Georges Frêche) provano un'acuta nostalgia per l'impero coloniale. Altri – la maggior parte della sinistra – concedono che la colonizzazione è criticabile, ma dimostrano una capacità di riconoscimento alquanto limitata, fortemente stemperata da alcune massime molto comode, truiste («la colonizzazione appartiene al passato») e tautologiche («il passato è passato»). Altri ancora, in particolare a sinistra del Partito Socialista, vanno più lontano e sembrano accettare non solo una condanna senza appello della colonizzazione, ma anche l'ipotesi di un impatto di questo episodio storico sull'attuale situazione degli immigrati. Questo riconoscimento, tuttavia, accade anche in questo caso *ad alcune condizioni*: da un lato, che tale impatto si rivela in ultima istanza trascurabile a confronto della «lotta di classe» o della «mondializzazione

[16] Questi diversi atteggiamenti si ritrovano nel settimanale *Charlie Hebdo*: dal «Ben fatto!» astioso che lancia Cavanna nel gennaio 2002 in occasione della morte per mano della polizia di un ladro di automobili, alle fumose analisi di Philippe Val (febbraio 2001), che spiegano come i delinquenti dei quartieri popolari condividano «gli stessi valori» e siano «altrettanto pericolosi» dei grandi padroni, finanzieri e gli altri potenti che si riuniscono a Davos. Cfr. O. Cyran, *Lettre ouverte à un fabricant de haine*, <http://www.lmsi.net>.

[17] Per esempio non parlando mai d'islam, non invocando mai il nome di Dio, non giurando mai «sul Corano», non portando né barba né velo, o non rifiutando un bicchiere di alcool.

[18] Per esempio proclamando che sono favorevoli alla legge anti-velo, perché loro sono «per-la-laicità-e-dunque-contro-il-velo», ma anche perché «il-vero-islam-è-nel-cuore-e-non-si-deve-ostentare».

liberale», e, dall'altro, che la critica del passato coloniale e del presente post-coloniale deve essere lasciata agli intellettuali e ai partiti d'avanguardia, e non condotta in prima persona dai discendenti dei colonizzati. Quest'ultimo punto è essenziale: in linea generale, infatti, il razzismo repubblicano può essere definito come l'incapacità di ammettere l'ipotesi – e ancor di più l'incapacità di ammettere l'esistenza – dell'immigrato o del 'giovane proveniente dall'immigrazione' in quanto *soggetto* politico, portatore di una parola e di una pratica politica proprie.

Il razzismo repubblicano può essere definito anche attraverso delle caratteristiche formali: esso procede per allusioni, eufemismi, metonimie. Un aspetto significativo è che esso non esprime direttamente l'odio verso i Neri, gli Arabi o i Musulmani, ma prende a prestito delle perifrasi, e disprezza più che odiare. L'odio non è totalmente estraneo ad esso, ma emerge solo in condizioni particolari: quando dei subalterni manifestano troppo ostentatamente, sfacciatamente, radicalmente, la loro pretesa all'uguaglianza[19]. Ma il razzismo repubblicano si esprime più spesso in forma di discorso ragionevole – o che simula la ragione – opponendo manicheisticamente delle entità vaghe: 'la Repubblica' invariabilmente dalla parte del bene, e dalla parte del male un numero di vaghe entità ('la violenza', 'l'insicurezza', 'l'inciviltà', 'i bulli di periferia', 'l'integrismo', 'il comunitarismo', 'la vittimizzazione', 'il pentimento' ecc.) che hanno in comune il fatto di rinviare, attraverso giri di parole retorici facilmente interpretabili, all'immigrazione e alle popolazioni provenienti dalle vecchie colonie. Questo discorso struttura un mondo binario di una semplicità rassicurante, nel quale anche il più scombussolato dei 'piccoli Bianchi' troverà facilmente dei riferimenti e delle consolazioni narcisistiche, opponendo:

- l''ordine' al 'disordine', la 'sicurezza' all''insicurezza', il 'rispetto degli altri' alla 'violenza', la 'forza della legge' alla 'delinquenza', lo 'stato di diritto' alle 'zone di non-diritto';
- il femminismo e la mescolanza di uomini e donne alle 'tradizioni patriarcali', agli 'stupri di gruppo' e al 'velo simbolo d'oppressione';
- l''islam moderato' all''islam radicale' (chiamato anche 'islamismo' o 'integrismo'), i 'Lumi' all''oscurantismo', il 'razionalismo' al 'fanatismo', la 'modernità' alle tradizioni 'arcaiche', la buona religiosità – quella che resta 'interiore' (cioè *invisibile*) – alle espressioni religiose 'ostentatorie' e alle tendenze invasive dell''islam politico';
- 'l'universalismo *à la française*' al 'comunitarismo anglosassone'; la 'coesione nazionale' e il 'vivere insieme' alla 'scissione', all''arretramento' o alla 'guerra etnica';

[19] Cfr. P. Tevanian, *Le corps d'exception et ses métamorphoses*, <http://www.lmsi.net>.

- il buon uso della memoria e della storia all''odio della Francia', alla 'vittimizzazione' e alla 'colpevolizzazione' che esprimono i discendenti dei colonizzati, e all''autoflagellazione', alla 'cattiva coscienza' e al 'pentimento' che vengono avanzati loro in risposta da parte degli altri Francesi;
- o ancora, il buon uso del 'dovere di memoria' e il pieno riconoscimento dell''unicità della Shoah' alla 'banalizzazione' di quest'ultima e alla 'concorrenza fra vittime'.

Queste opposizioni binarie, nelle quali la Repubblica ricopre sistematicamente il ruolo positivo e l'immigrazione o la sua discendenza ricoprono altrettanto sistematicamente il ruolo negativo, costituiscono i principali registri del razzismo repubblicano come è stato formulato in questi ultimi anni: il registro della 'sicurezza', il registro 'femminista', il registro 'laico', il registro della 'memoria' e il registro 'libertario'. Le virgolette sono d'obbligo accanto a questi termini, perché raramente si tratta di questioni di libertà, sicurezza, laicità o memoria – e ancor meno di femminismo! Queste parole piuttosto svolgono il ruolo di *metafore*. Sono utilizzate solamente per *parlare d'altro*. Di tali incontestabili principi la classe politica francese, il microcosmo intellettuale e i grandi media fanno oggi un uso astutamente strumentale. La sicurezza, l'uguaglianza di uomini e donne, la laicità e la libertà d'espressione sono presentati come valori astorici, consustanziali alla nostra cultura francese o occidentale, e pienamente realizzati nella pratica. Di contro il giovane proveniente dalla colonizzazione si ritrova immancabilmente accusato di minacciare tanto la sicurezza di beni e persone, quanto la condizione delle donne, la laicità della scuola, la fierezza nazionale e la nostra tradizione liberale. Così, attraverso dibattiti mal posti – l''insicurezza', gli 'stupri di gruppo in periferia', il 'problema del velo islamico', il 'pentimento coloniale', l''impossibilità di criticare l'islam' –, viene costruito un unico nemico, o un unico capro espiatorio: il giovane proveniente dall'immigrazione postcoloniale e di cultura musulmana.

Il vero oggetto di tutti questi discorsi è sempre lo stesso: la difesa di un certo ordine sociale e simbolico nel quale alcune popolazioni sono inferiorizzate e assegnate a essere dominate. E questo nonostante a priori la laicità, sulla quale si concentra questo intervento, non abbia in sé alcun legame con il razzismo, proprio come la sicurezza o l'antisemitismo. Al contrario, la laicità 'ben compresa' implica un uguale trattamento di tutti i cittadini, quali che siano le loro convinzioni religiose o ideologiche. A essere razzista, dunque, è la maniera affatto particolare in cui la laicità è sempre più mobilitata nel dibattito pubblico, in particolare nella 'battaglia del velo' del 2003-2004: vi è un discorso sui rapporti fra il religioso e il politico e fra lo Stato e le Chiese, ma questo discorso devia in modo sistematico verso un'opposizione binaria fra 'islam' e 'laicità' – la quale gioca di nuovo un ruolo metaforico, poiché il significante 'laicità', scelto come quelli di 'sicurezza' e di 'diritti delle donne' per il suo forte

carico emotivo e simbolico, è artificialmente legato a una nuova catena di significanti ('Repubblica', 'Modernità', 'Occidente' ecc.), e in fondo serve solamente ad affermare, metaforicamente, il rifiuto o l'inferiorizzazione dell'islam e dei musulmani.

Insomma, così come non è questione di sicurezza nei discorsi detti 'della sicurezza', né di femminismo nei discorsi pseudo-femministi, non è nemmeno questione di laicità nei discorsi incantatori e incontinenti che invocano, celebrano e sacralizzano la presunta laicità ogni due parole. Di più, così come le politiche sulla sicurezza hanno per effetto – e a volte per scopo – di accrescere il sentimento di insicurezza (e anche certe forme di insicurezza oggettiva), allo stesso modo le offensive ideologiche e legislative dette laiche che sono state condotte in questi ultimi anni sono, nel senso più rigoroso del termine, degli attentati profondi al principio di laicità come è stato definito in Francia fra gli anni 1880 e la famosa legge del 1905: ciò che è avvenuto fra il 2003 e il 2004 è una vera e propria *rivoluzione conservatrice*, che ha dato alla laicità un contenuto ideologico e una forma giuridica contrarie a tutto ciò che ne costituiva il fondamento ha generato esclusioni scolastiche e discriminazioni nei confronti delle donne velate, e ha contribuito più in generale alla diffusione di un 'razzismo rispettabile': l'islamofobia. È questo il punto sviluppato dall'analisi che segue.

3. La legge 'anti-velo' del 15 marzo 2004

La campagna contro il 'velo a scuola' è stata lanciata nell'aprile 2003 dal governo di destra , che ha poi passato rapidamente il testimone a buona parte della sinistra e anche dell'estrema sinistra. Tale campagna ha provocato per un anno intero una vera e propria isteria politica e mediatica, che è sfociata alla fine nella legge del 15 marzo 2004 che proibisce «di portare segni che manifestano visibilmente un'appartenenza religiosa» nella scuola pubblica. Per quanto il velo detto 'islamico' fosse portato solo da un piccolo numero di alunne (dalle 1000 alle 2000), e nonostante la sua presenza negli spazi scolastici tendesse a banalizzarsi[20], tuttavia i discorsi più allarmisti e aggressivi – che assimilavano le allieve velate a degli agenti dell''islamismo', dell''oscurantismo', dell''integrismo' o del 'fascismo verde' – si sono moltiplicati nei più importanti spazi mediatici. Si è stabilita un'equivalenza fra il semplice *diritto* di portare il velo e l'*obbligo* di portarlo, come è imposto in paesi come l'Iran. Il velo è stato stigmatizzato come un attentato alla laicità, ma anche come un

[20] Il numero ufficiale di contenziosi è sceso da 300 nel 1994 a 150 nel 2003 (di cui 146 sono stati regolati senza difficoltà attraverso un compromesso accettato dalle allieve e dagli insegnanti). Cfr. P. Tevanian, *Le voile médiatique*, Raison D'agir, Paris 2005.

simbolo per eccellenza dell'oppressione della donna, e come *strumento* di quest'oppressione: le adolescenti velate sono state accusate spesso di far passare le altre donne per delle 'puttane', di assegnarle così alla vendetta maschilista dei loro 'fratelli', e di essere infine complici degli stupri commessi da questi 'fratelli'[21]. Il dibattito pubblico ha quindi lasciato velocemente il terreno della scuola – schivando così anche la questione del rischio di stigmatizzazione, di umiliazione e di descolarizzazione –, per prendere la forma di un dibattito, tanto vago quanto disincarnato, sul velo e l'integrismo.

La legge del 15 marzo 2004 – tanto male accolta all'interno della popolazione proveniente dall'immigrazione e/o di confessione musulmana[22] quanto votata plebiscitariamente all'Assemblea nazionale – è spesso stata presentata, dai suoi promotori ma anche da una parte dei suoi oppositori, come l'espressione di un''essenza francese' eterna: per gli uni essa ha fatto rivivere una gloriosa 'eccezione francese', difficile da comprendere per degli osservatori stranieri ma ciononostante degna di 'fare scuola' nel mondo intero; per gli altri essa riassume tutta l'arroganza e l'intolleranza della società francese.

Le cose, in realtà, sono più complesse: se è vero che questa legge ha avuto un largo consenso all'interno delle élite politiche e dei grandi media francesi, e che non sono mancate né l'arroganza né l'intolleranza, è vero anche che ampi settori della società civile hanno manifestato la loro opposizione alla logica proibizionista, e che all'inizio, quando la campagna ideologica è stata lanciata, il 45% dei francesi si dichiarava contrario al divieto del velo nelle scuole (contro il 49% che si dichiarava favorevole). O meglio: solo il 22% si pronunciava allora per l'esclusione di un'allieva che si rifiutasse di togliersi il velo. La legge anti-velo, inoltre, non ha nulla a che vedere con una qualsiasi 'tradizione francese della laicità': essa segna al contrario una vera e propria rottura nella tradizione politica e giuridica in materia, imponendo per la prima volta la 'neutralità' ai *fruitori* – e non più solo ai *funzionari* – del servizio pubblico dell'educazione.

[21] È quanto hanno sostenuto in particolare Caroline Fourest, Fiammetta Venner et Liliane Kandel. Si veda anche l'amalgama operato da Jacques Julliard: «Invertite le due vocali e in *voile*, velo troverete *viol*, stupro. Nascondendo visibilmente il sesso allo sguardo, anche solo nella forma simbolica della capigliatura, voi lo indicate all'attenzione; chiudendo il corpo femminile, voi lo condannate a subire l'effrazione».

[22] Numerose inchieste concordi permettono di stimare a più di due (fra il 66% e il 69%) la proporzione dei «giovani di confessione musulmana» che si dichiarano contrari alla legge del 15 marzo 2004. Cfr. P. Tevanian, *Le voile médiatique*, cit.

La retorica passatista[23] dei proibizionisti è un inganno: quella operata nella società francese è in realtà una *rivoluzione*. Una rivoluzione che possiamo tuttavia qualificare come conservatrice nella misura in cui rompe, negli obiettivi e nei presupposti ideologici, con i principi di ciò che chiamiamo progressismo. Una rivoluzione che possiamo riassumere in quattro formule: passaggio da una concezione laica della laicità a una *concezione religiosa della laicità*; passaggio da una laicità liberale a una *laicità della sicurezza*; passaggio da una logica democratica a una *logica liberticida* se non *totalitaria*; passaggio da una laicità egualitaria a una *laicità identitaria e razzista*.

3.1. Una laicità religiosa

«Laicità sacra»: questo slogan inverosimile, apparso su degli adesivi sfoggiati in una manifestazione di commemorazione del centenario della legge del 1905, indica fino a che punto il significante 'laicità' sia stato sacralizzato nel dibattito pubblico. Da principio organizzatore della società, le cui modalità restano sottomesse al dibattito democratico, alla critica e alla continua revisione, se ne è fatto un valore atemporale, la cui sola vocazione è ritenuta la facoltà di regolare, come per esorcismo, tutti i problemi sociali. Siamo passati, così, da un rapporto di *alterità* fra laicità e religioso a un rapporto di *rivalità mimetica* – ben riassunta dalla seguente formula, ricorrente nei dibattiti sul 'velo a scuola', dal Ministro dell'interno Nicolas Sarkozy fino alla sinistra e all'estrema sinistra: «Quando si entra in una moschea ci si deve togliere le scarpe. Allo stesso modo, quando un'allieva entra in una classe, deve togliersi il velo». È questo *allo stesso modo* che costituisce problema, perché porta a concepire la scuola sul modello del luogo di culto, e la laicità sul modello della religione.

Questa maniera di riprodurre la logica religiosa – e di porsi in tal modo in concorrenza con le altre religioni – si oppone radicalmente alla laicità di inizio XX secolo, che fu al contrario frutto di un'altra logica: l'attuazione di un altro tipo di regole, che non fanno certo dell'interdizione di un abbigliamento un punto d'onore. Noi non dobbiamo, appunto, comportarci con il velo di un'allieva come ci comportiamo con le scarpe in una moschea, per la semplice ragione che una classe non è una moschea; che non è uno spazio religioso ma uno spazio laico, e con ciò uno spazio *pragmatico* – cioè, nel caso della scuola, uno spazio nel quale le regole sono fondate sull'*attività pedagogica*: è lecito tutto quello

[23] La legge è sempre stata promossa come un mezzo per 'ri-affermare' dei principi dimenticati, per 'ri-scoprire' la pertinenza e l'attualità dei testi fondatori, per 'ritrovare' la sana intransigenza di Jules Ferry, Jean Jaurès e Léon Gambetta, o per 'ricordare la legge' e così 'restaurare' e 'rifondare' un ordine messo in pericolo da una nuova stagione della minaccia religiosa.

che è compatibile con il lavoro dei professori e dei loro allievi, ed è vietato solo ciò che vi pone ostacolo.

Uno spazio laico è anche uno spazio *non dogmatico*, vale a dire uno spazio aperto alla discussione, ivi compresa quella sul significato o sui significati che bisogna dare a questo o a quell'oggetto, fenomeno, segno o abbigliamento. Stabilendo che un velo che copre i capelli è necessariamente un segno, mirante necessariamente a 'manifestare visibilmente un'appartenenza', e che tale volontà è necessariamente un attacco contro la laicità, l'istituzione trasforma l'orario scolastico in rituale religioso, nel quale si attribuisce il ruolo di clero che veglia all'ortodossia dei fatti e dei gesti di ognuno.

Questa nuova 'religione della laicità' ha peraltro il suo clero (gli editorialisti), e anche i suoi teologi: il filosofo Henri Pena-Ruiz[24], in particolare, che sul tema della laicità ha sviluppato un discorso apologetico totalmente astratto, appartenente più alla sfera della metafisica o del catechismo che a quella del diritto, della politica o della sociologia; o ancora i saggisti Régis Debray, Max Gallo e Alain Finkielkraut, i quali assumono e rivendicano la dimensione religiosa che la legge del 15 marzo 2004 ha conferito alla laicità. Secondo questi autori il problema maggiore della nostra società sarebbe la perdita di ogni nozione di «trascendenza», e la Salvezza verrebbe da una scuola «ridiventata» uno «spazio sacro»[25]. Ora, la scuola laica così come si è storicamente costituita e imposta sulla base delle leggi del 1880-1886 e nello spirito della legge del 1905, è una scuola senza trascendenza né sacralità, attenta alla neutralità del personale insegnante e dei contenuti insegnati, ma che non accorda particolare importanza all'abbigliamento o ai segni religiosi portati dagli allievi, e si astiene dall'entrare nel campo propriamente teologico dell'interpretazione di questi segni.

L'indifferenza all'abbigliamento degli allievi non è stata certo sempre la regola. Nel corso del XX secolo è accaduto che degli allievi fossero messi sotto inchiesta, minacciati o anche espulsi a motivo della loro tenuta. Ma, da un lato, queste pratiche non si fondavano sul testo di una legge e nemmeno sull'ideale della laicità; dall'altro, ciò non portò onore all'istituzione: segnatamente delle ragazze sono state escluse perché portavano i pantaloni, e dei ragazzi a causa dei capelli lunghi… È dunque con questa parte della tradizione francese – la più totalitaria, la più brutale, quella alla quale il maggio del '68 e i movimenti liceali degli anni '70 avevano posto fine – che la 'battaglia del velo' si è riallacciata.

[24] Filosofo, professore e autore di diversi libri, Henri Pena-Ruiz è stato tanto nei media, che come conferenziere nel mondo sindacale e associativo, che dentro la commissione Stasi, uno dei più attivi promotori della legge anti-velo.

[25] Cfr. A. Finkielkraut, *Le foulard et l'espace sacré de l'École*, «L'Arche», 544-545, 2003, e l'analisi di Dominique Liebman, *Finkielkraut se dévoile!*, <www.lmsi.net>.

Infine, la scuola laica così come la concepivano i suoi fondatori aveva la vocazione di accogliere tutti, mentre la legge del 15 marzo 2004 pone le allieve velate davanti a un'alternativa implacabile – o togliere il velo o lasciare la scuola –, provocando perciò delle esclusioni[26].

3.2. Una laicità sicuritaria

Possiamo qualificare la laicità definita dalle leggi degli anni 1880 come una laicità *liberale*, nel senso che l'obbligo di neutralità che veniva allora imposto ai locali, al personale e ai programmi scolastici era direttamente legato ai principi di libertà e uguaglianza. Essa ha per scopo quello di garantire il massimo di libertà individuale, e di garantirlo in modo uguale per tutti, vegliando che la libertà degli uni (l'adulto insegnante, o gli allievi appartenenti ai gruppi religiosi o culturali maggioritari) non soffochi quella degli altri (i ragazzi in formazione, e in particolare quelli appartenenti ai gruppi minoritari)[27].

È dunque il principio di libertà, o più precisamente la preoccupazione di un'*uguale libertà* per tutti, a essere a fondamento dell'obbligo di neutralità imposto al professore. L'allievo è concepito come una *coscienza in formazione*, e la parola del maestro deve essere pertanto contenuta, 'neutrale', per non soffocare questa coscienza in formazione esercitando su uno spirito ancora 'ingenuo' e incompiuto un'influenza troppo forte. L'allievo deve imparare a 'pensare da solo' e formarsi da sé le proprie opinioni. Lo stesso dicasi per la neutralità dei programmi scolastici: non devono imporre all'allievo una religione o un'ideologia ufficiale; al contrario, devono presentargli nel modo più onesto ed equo possibile l'insieme del patrimonio culturale dell'umanità, nella sua complessità e conflittualità, affinché l'allievo se ne appropri e faccia le proprie scelte spirituali, morali, estetiche e politiche con cognizione di causa[28].

Questa stessa finalità, la costruzione di una coscienza libera, fonda allo stesso tempo l'obbligo di neutralità imposto all'istituzione e la *massima libertà di espressione accordata agli allievi*. Perché quella accordata agli allievi è proprio la massima libertà di espressione possibile, limitata

[26] Dopo un anno di applicazione, queste esclusioni erano centinaia. Cfr. Collectif Une école pour tou-te-s, *Éléments d'un futur livre noir*, <www.oumma.com>.

[27] Il qualificativo 'libertario' risulta il più appropriato a designare questa preoccupazione per *un'uguale libertà* per tutti –mentre il termine 'liberale' può essere riservato a una valorizzazione più astratta della libertà individuale, che non tiene conto dei rapporti di dominazione tali per cui la libertà degli uni fiorisce a discapito di quella degli altri.

[28] Notiamo che questo principio non è stato applicato che in modo molto imperfetto: l'insegnamento di storia, in particolare, è stato per lungo tempo profondamente franco-centrato, nazionalista e colonialista. Ancora oggi, i programmi scolastici sono lungi dall'essere assolutamente neutrali in materia. Cfr. S. Citron, *Le Mythe national. L'histoire de France en question*, Éditions Ouvrières, Paris 1987.

com'è solo dal diritto comune (divieto di ingiuria, di attentato all'onore, o dell'incitazione all'odio razziale dopo la legge del 1972) o dalle necessità pedagogiche (obbligo di parlare del tema dei corsi e di aspettare il proprio turno di parola). Se nessun altro limite è stato scritto nella legge dai fondatori della scuola laica, se le leggi del 1880-1886 tacciono sulla neutralità dell'allievo e autorizzano di conseguenza quest'ultimo alla libera espressione delle proprie convinzioni religiose e politiche[29], è precisamente perché la costruzione di una coscienza libera esige che l'allievo faccia uso del suo libero arbitrio, e che formuli le proprie opinioni al fine di sottoporle a contraddittorio ed evolvere. L'emancipazione è una *pratica*, ed è all'interno del linguaggio che noi pensiamo: non si può pertanto concepire reale emancipazione senza libertà di parola. Questa libertà di parola deve essere massima e deve includere anche il diritto di esprimere delle assurdità e dei pregiudizi, poiché, affinché questi pregiudizi siano superati, è necessario che essi siano stati contraddetti, e perché siano contraddetti è necessario che anzitutto siano stati *detti*.

La legge del 2004 segna dunque una rottura radicale con questa laicità liberale: imponendo un obbligo di neutralità agli allievi, essa rimette in discussione lo stesso fondamento della laicità della scuola. Anche se la legge d'interdizione riguarda unicamente l'abbigliamento, essa rivolge agli allievi, e in particolare a quelli di religione musulmana, un'ingiunzione alla discrezione, alla 'riservatezza' e infine al silenzio – tanto più che il dibattito che ha preceduto e provocato l'adozione della legge è stato costellato di incessanti appelli a vivere la propria religione unicamente 'nella sfera privata', o a 'lasciare a casa la propria religione'.

A questi allievi lo stato dice non soltanto che alcune forme d'espressione sono loro interdette, ma anche che il loro punto di vista di allievi non ha alcun diritto di cittadinanza quando si parla del significato di certi abbigliamenti. Più radicalmente, è il fatto stesso che questo significato sia oggetto di una libera discussione a essere ormai interdetto. Infine, per le ragazze che rifiutano di piegarsi al divieto mantenendo il velo, l'esclusione definitiva è una violenza inaudita: consentendo queste esclusioni di cui ha creato lei stessa la condizioni, *l'istituzione nega alle proprie allieve il diritto di godere di quegli strumenti d'emancipazione che sono le conoscenze dispensate dalla scuola*. Essa le tratta, insomma, come delle deficienti, irrimediabilmente 'inadeguate a essere libere'. In questo disprezzo come in quest'esclusione, vediamo già profilarsi lo spettro del razzismo – ma vi ritorneremo in seguito.

Cessando di essere liberale, questa nuova laicità diviene allo stesso tempo 'di sicurezza' nel senso che, in luogo della libertà e dell'uguaglianza, è l'*ordine pubblico* a giocare ormai un ruolo di fondamento. Uno dei principali argomenti in favore della nuova legge, infatti, è stata l'idea che

[29] Secondo un principio elementare del diritto che stabilisce che il silenzio della legge valga come assenso.

fosse necessario far sparire i segni visibili per ristabilire la pace nelle istituzioni vittime di una 'guerra di religione' fra ebrei e musulmani[30]. Da questo punto di vista, se esiste nella storia francese una 'preistoria' della legge del 2004, essa non è né nel 1880, né nel 1905, ma nel 1936, quando l'allora Ministro dell'educazione Jean Zay emanò una circolare che vietava agli allievi di ostentare dei segni politici. Questa misura costituiva una reazione ai violenti scontri che opponevano nei licei le leghe di estrema destra e i militanti comunisti. Si tratta dunque di una semplice misura di ordine pubblico, legata a una situazione eccezionale: siamo molto lontani dalla 'leggenda dorata' di Jules Ferry e dal 1905.

3.3. Una logica liberticida

«Repubblica contro democrazia»: questa parola d'ordine coniata dal saggista Régis Debray nel 1989, all'indomani della prima *affaire* del velo[31], deve essere presa sul serio. È effettivamente la logica democratica, niente di meno, a essere messa in discussione dalla laicità repubblicana come è stata reinventata e riformulata in questi ultimi anni. Per rendersene conto, basta fare riferimento ai discorsi tenuti dai sostenitori della legge anti-velo sulla necessaria neutralità dello spazio pubblico.

L'idea di uno 'spazio pubblico neutro', infatti, può essere intesa in due modi radicalmente diversi. Una prima concezione consiste nel dire che uno spazio è neutro quando il diritto di espressione *è lo stesso per tutti*, senza privilegi né discriminazioni, e che le autorità lo garantiscono. La neutralità risiede allora nel fatto che nessuna maggioranza, o nessuna forza sociale in posizione dominante, monopolizza la parola o l'occupazione dello spazio pubblico, e che nulla impedisce alle minoranze di esprimersi. Secondo questa concezione *ciò che deve essere neutro nello spazio pubblico è lo spazio, non il pubblico*. Una donna può pertanto portare il suo velo senza che la neutralità dello spazio pubblico sia rimessa in discussione: al contrario, la neutralità di questo spazio risiede proprio nel fatto stesso che questa donna possa portare il velo se lo desidera, mentre altre donne possano non portarlo se fanno una scelta diversa. Ciò che attenterebbe alla neutralità dello spazio pubblico sarebbe una presa di posizione dello stato o una pressione sociale che obbligasse tutte le donne a piegarsi a un'unica norma: portare il velo o non portarlo.

L'altra concezione, che è stata sviluppata sempre più frequentemente nel corso del 'dibattito sul velo', consiste al contrario nell'*imporre la*

[30] Sul carattere ampiamente costruito, mantenuto e ingrandito a dismisura di questa situazione di conflitto, si veda in particolare F. Kaoues, *Quand les médias attisent la haine*, <www.oumma.com>. Si veda anche *Quand la loi du marché s'impose à l'école. De la ségrégation sociale à la calomnie médiatique*, <www.acrimed.org>.

[31] Cfr. R. Debray, *Êtes vous démocrate ou républicain?*, «Le nouvel Observateur», 30 novembre – 6 dicembre 1995.

neutralità al pubblico, vale a dire agli individui che attraversano lo spazio pubblico. In questo caso, la donna musulmana che si distingue portando il velo attenta effettivamente alla neutralità dello spazio pubblico.

Questa seconda concezione è altrettanto coerente della prima, ma bisogna valutare attentamente ciò che implica: la sospensione della *libertà d'espressione*, né più né meno. Uno spazio pubblico nel quale gli individui siano tenuti a 'restare neutri' corrisponde, poi, a ciò che di solito si chiama spazio *totalitario*. La legge anti-velo non ha certo fatto della Francia una società totalitaria; ma la versione della 'necessaria neutralità dello spazio pubblico' che si è imposta grazie al dibattito sul velo obbedisce a una logica totalitaria. Il legislatore fortunatamente non le ha dato forza di legge al di fuori del contesto scolastico, ma questa 'tendenza totalitaria' ha trovato nel dibattito sul velo a scuola l'occasione di costituirsi e di diffondersi ben al di là dei circoli estremisti nei quali avrebbe dovuto rimanere confinata. Questo discorso letteralmente delirante, o in ogni caso inaccettabile per qualsiasi democratico, è divenuto *dicibile*, ed è senz'altro ciò che ha ispirato le molte aggressioni e discriminazioni che sono state commesse in un clima di diffusa impunità verso le donne velate negli ultimi mesi in università, banche, municipi, prefetture o trasporti pubblici ecc.[32]

Se le innumerevoli dichiarazioni sulla 'necessaria neutralità dello spazio pubblico', intesa come neutralità del pubblico, non sono state percepite come liberticide e inaccettabili, è perché tutti sentivano chiaramente, o anche confusamente, che questo 'dovere di neutralità' riguardava di fatto solo le donne velate, e che era fuori questione applicare a tutta la popolazione questa nuova definizione della neutralità dello spazio pubblico. Andava da sé, fin dall'inizio dell'*affaire*, che il solo *pubblico* che doveva assoggettarsi alla neutralità era il pubblico musulmano – o quantomeno il pubblico musulmano che portava barba e velo.

Detto altrimenti, la dottrina che ha preso corpo nel campo proibizionista è solo 'parzialmente totalitaria': essa lascia la maggioranza della popolazione godere del diritto d'espressione riconosciuto dalla Dichiarazione europea dei diritti dell'uomo; al contrario, sottomette una minoranza alla neutralità dello spazio pubblico nel secondo senso del termine, obbligandola a diventare essa stessa 'neutra', cioè invisibile e silenziosa, nel momento in cui entra nello spazio pubblico.

3.4. Una laicità identitaria

Questo 'doppio regime' ha un nome: *discriminazione*. È infatti proprio della discriminazione, che essa sia razzista, sessista o omofoba, dividere un'unica società in due gruppi, negando agli uni i diritti elementari

[32] Cfr. I. Chouder, M. Latreche, P. Tevanian (dir.), *Ostensibles. Des femmes voilées prennent la parole*, Les Arènes, Paris 2007.

che sono riconosciuti agli altri. Per esempio, il modo in cui si dice e si ripete ai musulmani che possono vivere ed esprimere la loro fede quanto vogliono 'a casa loro', nella sfera privata, ma che nello spazio pubblico essi devono, in ossequio alla laicità, 'restare neutri', ricorda il discorso quasi identico che si continua a fare agli omosessuali: «Fate quello che volete a casa vostra, è la vostra vita privata, ma non dovete esibirvi nello spazio pubblico». Per gli omosessuali, come per gli islamici, vige la massima:«nessun proselitismo!».

In entrambi i casi, la medesima apparenza di 'rispetto' e 'generosità' nasconde una medesima discriminazione, la medesima assegnazione al silenzio e all'invisibilità al quale le maggioranze sfuggono – perché nessuno domanda a un eterosessuale di nascondere la sua eterosessualità nello spazio pubblico, né è richiesto ai cattolici, ai protestanti, agli ebrei, ai buddisti, agli atei, ai comunisti, ai socialisti, ai liberali o ai centristi di 'restare neutri' o di mantenere le loro opinioni 'a casa loro'[33]. È questa disuguaglianza di trattamento, questo 'due pesi due misure', che ha indotto molti cittadini francesi a qualificare la legge anti-velo come legge razzista. Questa qualifica non implica che ogni persona che approva questa legge sia motivata dall'odio per gli arabi o i musulmani; ma, d'altro canto, è indiscutibile che, se definiamo il razzismo come un sistema di pensiero e di pratiche discriminatorie fondate sulla razza, l'origine, l'etnia o la cultura, allora la legge anti-velo è razzista: essa stabilisce una disuguaglianza ponendo un divieto che fa violenza ad alcuni allievi (le musulmane velate, ma anche i ragazzi *sikhs* che portano il turbante[34]) più che ad altri (i cristiani che possono, se desiderano portarne una, tenere la loro croce sotto il maglione).

E questa discriminazione verso il velo non è dovuta al caso: la legge è stata elaborata con uno scopo determinato. Benché si reclami, nell'intitolazione e nelle conclusioni, un'interdizione di tutti i segni religiosi, è del velo, e solo del velo, che si è trattato nella maggior parte delle argomentazioni pro-legge[35]. È solo di velo che ha parlato Jacques Chirac nel suo discorso del 17 dicembre 2003 invitando il Parlamento a legiferare. È sul velo, e solo sul velo, che i deputati hanno chiosato incessantemente nel corso dei dibattiti parlamentari. Tutti questi fatti sono verificabili, e fanno della legge anti-velo una legge *oggettivamente razzista* – indipendentemente dalla consapevolezza che ne hanno avuto i militanti pro-

[33] Né, parlando di abbigliamento, a quanti portano *tee-shirts* con l'immagine di Che Guevara, dei foulards palestinesi, dei *badges* politici o 'nastri rossi'...

[34] La legge è stata tagliata su misura per il velo. I *Sikhs*, ai quali nessuno aveva pensato, sarebbe stati pertanto le vittime collaterali di una legge che non li concerneva.

[35] Questa contraddizione si ritrova in particolare nella petizione proibizionista lanciata su *Libération* del 6 maggio 2003 e in quella pubblicata l'8 dicembre 2003 su *Elle*.

gressisti che hanno creduto di poter accettare, anzi, di sostenere questa legge nel nome del femminismo e della laicità[36].

Peraltro, l'isteria collettiva e le contraddizioni che si sono manifestate nel corso dei dibattiti difficilmente si spiegano altrimenti: quando delle persone intelligenti diventano improvvisamente stolte, quando delle persone dolci e amabili diventano improvvisamente dure, quando degli adulti (in particolare insegnanti) si comportano come dei bambini ed esigono dai bambini che facciano delle scelte da adulti, quando delle femministe cominciano a trattare altre donne come 'puttane' (con il pretesto che queste portano il velo e pretendono di partecipare a una manifestazione femminista[37]), quando dei liberali diventano autoritari (accettando che lo stato regoli l'abbigliamento degli scolari e convochi i 'mal vestiti' presso i consigli disciplinari), non si può non parlare di *fobia* collettiva.

Non si può spiegare neppure l'indifferenza quasi generale che ha suscitato la descolarizzazione di centinaia di adolescenti velate senza considerare il radicamento profondo dell'islamofobia: come spiegare altrimenti l'assenza quasi totale di compassione di fronte alle allieve velate che sono state escluse da scuola? Come spiegare altrimenti che, in una società in cui i bambini e il loro avvenire sono uno dei temi che colpisce di più l'opinione pubblica, e dove il successo scolastico è unanimemente considerato la chiave dell'inserimento sociale, la descolarizzazione di centinaia di adolescenti, provenienti per la maggior parte dalle classi popolari, abbia potuto suscitare una tale indifferenza?

Il razzismo è presente infine scritto nero su bianco nella maggior parte delle argomentazioni proibizioniste. Potremmo moltiplicare le citazioni edificanti di dirigenti politici, editorialisti e saggisti di primo piano, in cui si è operata una completa essenzializzazione dell'islam e una molteplicità di amalgami (*velo-stupro-escissione-islamismo-integrismo-terrorismo-fascismo-nazismo-antisemitismo*)[38]. Ma ci soffermeremo piut-

[36] Il fatto che dei sinceri militanti antirazzisti abbiano potuto essere favorevoli a una legge *oggettivamente* razzista non impedisce a queste persone di essere dei valorosi antirazzisti *negli altri loro impegni*; ma ciò non toglie che la legge sia razzista. Ciò mostra semplicemente che non siamo monolitici, e che nessuno è assolutamente impermeabile al pregiudizio – soprattutto quando si tratta di un razzismo strutturale, che affonda le radici in una storia antica mai criticata, che è iscritto profondamente nei rapporti sociali e che viene riacceso quotidianamente da meccanismi ideologici molteplici e potenti.

[37] Si veda la testimonianza di D. Bechoua, *Et toi, pourquoi tu le portes pas, le foulard?*, <www.lmsi.net>.

[38] Su quest'essenzializzazione e questi amalgami, cfr. P. Tevanian, *Le voile médiatique*, cit. Si veda per esempio il seguente delirio interpretativo dello psicanalista Daniel Sibony su *Marianne*: «È nota la storia vera, divenuta una barzelletta, di una francese che si fa rimorchiare da un arabo: l'atmosfera è simpatica, ma all'ultimo momento lei non vuole andare a letto con lui, non è innamorata; e lui sbotta "Sei razzista!" (…) Ora, quello che è successo tra Francia e Islam è che "lei ha accettato di

tosto su tre esempi precisi, emblematici della significativa contrazione identitaria, anzi razzista, che si è manifestata al cuore della destra e della sinistra francesi attorno alla questione del velo.

Un razzismo rispettabile

Il 12 ottobre 2003 Xavier Darcos, Segretario di stato all'insegnamento scolastico, è l'invitato del canale LCI. Interrogato a proposito dell'esclusione di Alma e Lila Lévy per aver portato il velo islamico, riesce a concentrare in una sola frase quasi tutti gli stereotipi razzisti del momento:

> Ciò che è cambiato da quindici anni a questa parte è una certa insolenza degli immigrati del mondo arabo-musulmano della terza generazione, di quelli che fanno difficoltà a inserirsi nel mondo del lavoro, che hanno urlato «Viva Bin Laden!» all'indomani dell'11 settembre 2001, che si rivelano molto sessisti e che dicono delle grosse scemenze, evidenziando così la loro mancanza di rispetto per la cosa pubblica.

In poche parole il Ministro stigmatizza tutta una comunità, rendendola collettivamente responsabile di fatti e misfatti (di una gravità dopo tutto variabile: insolenza, sessismo, provocazioni verbali) di un piccolo gruppo di individui. Inoltre, parlando di «immigrati della terza generazione», egli *denaturalizza simbolicamente* dei giovani *francesi* che non hanno mai fatto la minima migrazione. Questa denaturalizzazione simbolica è peraltro reiterata nel seguito dell'intervento, quando il Ministro dichiara, rivolto alle giovani liceali di Aubervilliers e a tutte le scolare velate: «Se non si ama la Repubblica francese, bisogna andare da qualche altra parte».

Due anni dopo, durante la trasmissione *Mots croisés* del 12 dicembre 2005, il senatore socialista Jean-Luc Mélenchon elogia la legge del 15 marzo 2004, presentandola come il logico compimento della laicità francese. Mentre è il solo a parlare, fa un discorso astratto e irenistico sulla laicità come principio «universale» che permette di «vivere tutti insieme» nel rispetto delle convinzioni di «ciascuno». Due invitati gli fanno allora da contraddittorio, spiegando, da una parte, che non è normale che sia stato affidato al velo un senso unico, univoco e infamante, senza nemmeno che le ragazze che lo portano avessero voce in capitolo; dall'altra parte, che la campagna anti-velo ha avuto per effetto di stigmatizzare tutta una categoria della popolazione francese sulla base di pregiudizi e di fobie; infine, che questa legge ha avuto per effetto anche di escludere numerose adolescenti che desideravano invece essere educate

andare a letto con lui"; cosa che in fondo non è così sgradevole, ma il fatto è che lui l'ha messa incinta, poi l'ha costretta a sposarsi, la marca stretta... E a un certo punto lei vuole dire basta e anche ritornare un po' su quello che ha dato. Questo è il senso della "chiusura sul velo" appena avvenuta».

all'interno della scuola laica. Il solo fatto di dover rispondere a delle obiezioni sembra innervosire al massimo il senatore: invece di controargomentare sul terreno dei suoi interlocutori (la questione del significato dato al velo, quella della distribuzione della parola, quella dell'islamofobia, quella della legittimità dell'esclusione scolastica), alza il tono e taglia corto alla discussione con queste parole lapidarie: «Sentite! Il nostro modo di vivere, di noi francesi, è che non si porta il velo a scuola!».

Questa mancata ricezione, particolarmente violenta e primitiva, è emblematica dell'incapacità della classe dirigente politica francese di accettare lo scambio di argomenti *da pari a pari*, soprattutto quando l'oggetto del dibattito e/o gli interlocutori hanno a che fare con 'l'immigrazione', 'il mondo arabo' o 'l'islam'. Essa è ancor più profondamente emblematica delle contraddizioni del discorso 'repubblicanista' che serve da viatico alle classi dirigenti francesi: un monologo lenitivo, che usa e abusa delle parole dell'universalismo, ma *in modo astratto*, senza mai cercare di incarnarle in una qualche realtà sociale. Il 'colpo di testa' di Jean-Luc Mélenchon è infine rivelatore della facilità con la quale, quando si confronta con la realtà sociale e le sue contraddizioni, questo universalismo astratto si ribalta nel suo contrario: il particolarismo, l'affermazione identitaria più ottusa e aggressiva – perché è ben di questo che si tratta quando si fa del 'nostro modo di vivere, di noi francesi' il fondamento di una legge che dovrebbe applicarsi a tutti gli allievi.

Il passaggio da una laicità egualitaria a una laicità identitaria, infine, si realizza in modo altrettanto visibile in questo argomento di Henri Pena-Ruiz:«Non sono tenuto a sapere, in quanto insegnante, se i miei allievi sono ebrei, cristiani, musulmani, atei o altro, perché devo trattarli tutti come uguali»[39]. Ciò che è interessante in questa affermazione è che la rivoluzione conservatrice non vi è assunta pienamente: l'*egualitarismo* non è denigrato come avviene in alcuni discorsi reazionari e 'identitari' (quelli, per esempio, del teorico della 'Nuova Destra' Alain de Benoist, o quelli di un Alain Finkielkraut)[40]; esso al contrario è rivendicato come fine ultimo. Per converso, l'ispirazione identitaria della posizione proibizionista non è rivendicata, ma è al contrario totalmente *negata*: l'essenziale del discorso di Henri Pena-Ruiz consiste infatti precisamente nell'opporre la maestà dell''Universalismo' alle tenebre del 'particolarismo', del 'comunitarismo' o della chiusura 'identitaria'.

Non siamo dunque di fronte a un discorso apertamente 'identitario' come possono essere i discorsi di destra o di estrema destra, ma al cuore della contraddizione del repubblicanesimo di sinistra: *un particolarismo dominante si identifica all'Universale*, e *una logica identitaria si esprime*

[39] Argomento tenuto nel corso di un dibattito pubblico avvenuto al municipio di Montreuil nel 2004.

[40] Sui discorsi apertamente anti-egualitari, cfr. J. Rancière, *La haine de la démocratie*, La Fabrique, Paris 2005.

nei termini del discorso egualitario. Il proponimento di Henri Pena-Ruiz assimila infatti due realtà ben distinte: l'uguaglianza (il fatto di essere uguali) e l'identità (il fatto di essere identici). Più esattamente, fa dell'identità la *condizione* dell'uguaglianza: bisognerebbe essere identici per poter essere uguali. Ora, questa 'evidenza' implicita è altamente contestabile: in che cosa il fatto di essere – e di sapersi – *diversi* (per esempio di sapere che un tale è ebreo, un tale è musulmano, un tale è credente, un tale non lo è) impedisce di considerarsi e di trattarsi come uguali? Se il fatto di conoscere le differenze religiose dei nostri allievi ci impedisce di trattarli come uguali, il problema non è *quello che gli allievi portano sulla testa*, ma *quello che sta dentro la nostra* – e questo qualcosa si chiama razzismo.

LA ‘CONDIZIONE DI INTEGRAZIONE’, O IL RITORNO DELL’ASSIMILAZIONISMO NELLA LEGISLAZIONE SULL’IMMIGRAZIONE

Dino Costantini

> Non bisogna accontentarsi di belle parole! È bene che vi siano dei Francesi gialli, dei Francesi neri, dei Francesi bruni. Mostrano che la Francia è aperta a tutte le razze e che ha una vocazione universale. Ma a condizione che restino una piccola minoranza. Altrimenti la Francia non sarebbe più la Francia. Siamo pur sempre un popolo europeo di razza bianca, di cultura greca e latina e di religione cristiana. […] Provate a integrare dell’olio e dell’aceto. In pochi istanti si separeranno di nuovo. Gli Arabi sono gli Arabi, i Francesi sono Francesi.
>
> Charles De Gaulle a Alain Peyrefitte

Il dibattito pubblico europeo intorno all’immigrazione trova da tempo uno dei suoi più condivisi punti di condensazione intorno al tema dell’integrazione, sia questo declinato alla maniera multiculturale degli anglosassoni o degli olandesi, piuttosto che alla moda universalista amata dai francesi. Quali che siano i differenti modelli di integrazione cui le nazioni europee si rifanno, la necessità di arrivare ad una ‘buona’ integrazione degli immigrati sembra un obiettivo condiviso dalla retorica politica di tutti i paesi. Altrettanto onnipresente nella discussione pubblica è il discorso converso, ovvero la denuncia dell’integrazione come ‘problema’, una denuncia che si declina secondo infinite variazioni attorno a un nucleo ricorrente di temi: la difficoltà dell’integrazione (discorso che fa il paio con quello dell’integrazione riuscita, eccezione che conferma l’implicita regola), i rischi dell’integrazione (innanzitutto la perdita di identità dei gruppi maggioritari), l’impossibilità dell’integrazione (con rom e islamici in prima fila sul banco degli accusati), l’insofferenza verso l’integrazione (la diffusione popolare del razzismo, il pericolo della sua banalizzazione), ecc.. Che sia vista come un obiettivo prioritario o come un problema decisivo, un irenico e diffuso consenso circonda l’opportunità – se non la necessità – di parlare di immigrazione a partire da questo termine essenzialmente equivoco. Secondo Abdelmalek Sayad questa equivocità fa parte della natura stessa del concetto di integrazione:

Dino Costantini (a cura di) *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all’immigrazione*,
ISBN 978-88-8453-346-3 (print) ISBN 978-88-8453-350-0 (online), © 2009 Firenze University Press

> Come la nozione di cultura, a cui all'inizio era collegata, la nozione di integrazione è essenzialmente polisemica: ogni senso che esso acquista da un contesto nuovo non cancella del tutto il senso precedente. Si produce così una specie di sedimentazione di senso, uno strato semantico che recupera una parte di significato depositato negli strati semantici che lo hanno preceduto. La parola integrazione, come la intendiamo oggi, ha ereditato i sensi di altre nozioni concomitanti, come per esempio quelli di adattamento e di assimilazione. Tutte queste nozioni vogliono essere inedite, ma in realtà sono espressioni diverse di una stessa realtà sociale, dello stesso processo sociologico, in momenti e in contesti diversi e per usi sociali diversi[1].

Tenterò nelle pagine che seguono di avvicinare l'essenziale polisemicità del concetto di integrazione, mostrando alcune delle principali stratificazioni semantiche che vi si sono depositate nel corso della storia del discorso pubblico francese. Si tratta di un esercizio particolarmente interessante: la Francia è infatti assieme uno dei paesi nei quali la retorica dell'integrazione si è sviluppata più precocemente, e il paese nel quale una radicale critica dei suoi presupposti si sta presentemente diffondendo con maggiore energia[2]. La ricostruzione di come la nozione di integrazione si sia imposta nei discorsi pubblici intorno alle migrazioni renderà possibile comprendere meglio le ragioni politiche e sociali di questa critica.

1. Durkheim: l'integrazione come funzione della società

In verità il concetto di integrazione ha una genesi complessa e plurale, e non priva di dignità scientifica. La tradizione teorica rimonta per lo meno sino alla sociologia di Emile Durkheim, di cui rappresenta uno dei

[1] A. Sayad, *La doppia assenza: dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato,* Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 289.

[2] A partire dai pioneristici lavori di Abdelmalek Sayad, il concetto di integrazione è in verità oggetto di critica sin dal momento della sua introduzione nel discorso sulle migrazioni. Le critiche si sono moltiplicate negli ultimi anni producendo alcuni lavori di grande interesse. Cfr. A Sayad, *La doppia assenza*, cit.; A. Sayad, *L'immigrazione o i paradossi dell'alterità: l'illusione del provvisorio*, Ombre Corte, Verona 2008. Tra i lavori più significativi in vario modo ispirati dalla critica espressa da Sayad si possono ricordare: V. Geisser, *Ethnicité républicaine , les élites d'origine maghrébine dans le système politique français*, Presses de Science Po, Paris 1998; S. Bouamama, *J'y suis, j'y vote : la lutte pour les droits politiques aux résidents étrangers,* l'Esprit frappeur, Paris 2000; A. Boubeker, *Les mondes de l'ethnicité: la communauté d'experience des héritiers de l'immigration maghrébine*, Balland, Paris 2003; A. Hajjat, *Immigration postcoloniale et mémoire*, L'Harmattan, Paris 2005; N. Guénif-Souilamas (dir.), *La republique mise a nu par son immigration,* La Fabrique, Paris 2006; S. Khiari, *Pour une politique de la racaille : immigrées, indigènes et jeunes de banlieues*, Textuel, Paris 2006.

concetti centrali. Per Durkheim quella dell'integrazione delle proprie diverse componenti è una necessità di tutte le società moderne, ovvero di tutte quelle società che, in seguito alla differenziazione e specializzazione delle funzioni e dei ruoli che si accompagna ai progressi della divisione del lavoro, corrono il rischio, inaudito per le società primitive, della frammentazione e dell'incoerenza[3]. Questo rischio è aggravato dalla crisi delle fonti tradizionali della legittimità politica e religiosa, che erano stati nelle società premoderne una delle fonti privilegiate del legame sociale. Nelle società moderne la coerenza e l'unità della società non possono derivare più meccanicamente dalla somiglianza degli uomini e dall'intercambiabilità delle loro funzioni, né discendere automaticamente dall'autorità della tradizione, ma devono procedere dall'organizzazione e dal coordinamento delle differenti funzioni necessarie alla riproduzione della società, e dalla collaborazione cosciente dei soggetti che le svolgono. Quando ciò accade la solidarietà meccanica tipica delle società premoderne lascia il posto ad una nuova forma di solidarietà, che Durkheim chiama organica in quanto la ritiene simile a quella che presiede alla collaborazione dei diversi organi del corpo umano. Così come un corpo umano non può vivere prescindendo dall'azione congiunta e coordinata di tutti i propri organi, così una società non può prosperare se essa non organizza razionalmente l'attività degli individui che la compongono, coordinandola verso la costruzione di un progetto sociale comune: così facendo le loro funzioni da isolate diventano complementari e l'integrazione della società è realizzata.

Intesa come espressione della solidarietà organica l'integrazione è una proprietà che riguarda la società nel suo complesso piuttosto che gli individui che la compongono: ciò che conta non è tanto l'integrazione dei nuovi venuti *alla* società quanto l'integrazione *della* società nel suo complesso. Si dirà che una società è ben integrata considerando il numero e la qualità delle interazioni tra gli individui e i gruppi che la compongono, la loro intensità e coscienza, l'esistenza di valori e obiettivi comuni. Gli stati nazionali moderni si sono assunti storicamente il compito di diffondere questa coscienza comune – della cui necessità già Comte aveva discusso lungamente – facendosi carico della socializzazione degli individui-cittadini attraverso l'apertura di agenzie sociali appositamente dedicate allo scopo: le scuole pubbliche, anzitutto, ma anche l'esercito, fucina del valore integrante della 'patria'. L'interesse lungamente profuso da Durkheim per la questione dell'educazione – che le leggi Ferry degli

[3] E. Durkheim, *La division du travail social*, PUF, Paris 2007; E. Durkheim, *Le suicide. Etude de sociologie*, PUF, Paris 1990. Per una ricostruzione sintetica del concetto di integrazione nell'opera di Durkheim si possono vedere D. Schnapper, *Qu'est-ce que l'intégration?*, Gallimard, Paris 2007; J. P. Tabin, *Les paradoxes de l'intégration : essai sur le rôle de la non-intégration des étrangers pour l'intégration de la société nationale*, EESP, Lausanne 1999.

anni ’80 dell’Ottocento avevano reso laica, gratuita e obbligatoria per tutti – ha qui la sua ragione teorica profonda, e testimonia della centralità della problematica dell’integrazione nella sua opera[4].

L’uso del termine integrazione con riferimento all’immigrazione è invece assai recente. Vediamo come si è affermato nell’uso, e quali sono le principali oscillazioni semantiche che esso ha subito.

*2. La dottrina dell’*assimilation

Quando verso la fine del XIX secolo la Francia comincia a trasformarsi in un paese di immigrazione il termine che viene usato per designare il processo attraverso il quale gli immigrati sarebbero potuti divenire membri della società francese non è *intégration* ma *assimilation*. L’idea di assimilazione ha le sue radici teoriche nella concezione rigidamente unitaria della nazione fatta propria dal pensiero rivoluzionario e repubblicano. Affinché i nuovi venuti non appaiano come un corpo estraneo all’interno del tessuto omogeneo della nazione, essi dovranno spogliarsi delle proprie particolari identità di provenienza, per abbracciare i valori fondamentali e comuni della società nazionale d’accoglienza. Si tratta di un processo che non si esaurisce nell’atto giuridico di acquisizione della cittadinanza, ma che implica una radicale ri-acculturazione dei soggetti coinvolti, descritta così da Patrick Weil e André Taguieff:

> Chi sostiene l’assimilazione suppone che sia per prima cosa necessario rendere gli immigrati (o gli ultimi arrivati) culturalmente simili ai Francesi *de souche* (o ai primi abitanti), attraverso un processo complessivo di ‘naturalizzazione’. Questo processo non può ridursi ad un’operazione giuridica di acquisizione della nazionalità: esso dev’essere pensato come una metamorfosi, ovvero una transustanziazione, fondata su di una de-culturazione/acculturazione (ri-acculturazione) degli stranieri resa possibile dalla scolarizzazione, la quale garantisce l’omogeneità linguistica e l’inculcazione di valori comuni, così come la convergenza dei costumi, di cui i matrimoni misti sono, ad esempio, testimonianza e strumento[5].

Per potersi considerare compiuta l’assimilazione è un’operazione che deve riuscire senza resto, ovvero che deve concludersi con la scomparsa dell’elemento allogeno, la cui differenza dev’essere metabolizzata, per es-

[4] Cfr. E. Durkheim, *Education et sociologie*, PUF, Paris 2005; E. Durkheim, *L’éducation pédagogique en France*, 1990.

[5] P.-A. Taguieff et P. Weil, «*Immigration*», *fait national et* «*citoyenneté*», «Esprit», 161, 1990, pp. 87-102, p. 89. Tutte le traduzioni dei testi citati nelle loro originali edizioni straniere sono dell’autore.

sere resa parte integrante della società d’accoglienza. Come nota J. Costa-Lascoux, riportando il concetto verso il proprio etimo:

> Assimilare diviene allora sinonimo di assorbire, di ingerire: la fusione si conclude con la scomparsa dell’elemento straniero che si converte in sostanza dell’organismo assimilatore. Così la nozione di naturalizzazione indica una identificazione totale e un’uguaglianza concretamente realizzata: lo straniero si ritroverà al posto dell’autoctono (*naturel*)[6].

Oltre che alludere ad un simile processo metabolico, il cui carico di violenza simbolica nei confronti delle culture minoritarie è evidente, la storia del termine *assimilation* è legata strettamente alla politica coloniale. Secondo lo storico del colonialismo francese Raymond Betts l’assimilazionismo è anzi la dottrina coloniale più tradizionalmente francese:

> Per quanto variamente interpretato, essenzialmente esso significava che la colonia doveva divenire una parte integrante […] della madrepatria, e che la sua società e la sua popolazione dovevano essere trasformate a sua immagine in ogni possibile misura[7].

Il concetto di assimilazione, così come viene sviluppato nel discorso coloniale francese, rimanda ad un doppio ordine di questioni, che la definizione proposta da Betts richiama sinteticamente. Da un lato vi è quella che si potrebbe definire la questione dell’assimilazione territoriale, ovvero l’idea della necessità di estendere all’insieme dei territori colonizzati le istituzioni giuridiche e amministrative della metropoli. È questa l’idea che è contenuta implicitamente in espressioni ricorrenti del lessico coloniale come *la France d’Outre-Mer*, o *la plus grande France*. Dall’altro vi è la questione dell’assimilazione delle popolazioni colonizzate. Da questo punto di vista l’applicazione al contesto coloniale del principio dell’assimilazione avrebbe dovuto condurre al progressivo assorbimento della popolazione colonizzata nel corpo unico della nazione francese, così come era del resto avvenuto nelle antiche colonie francesi sin dal 1833. Secondo il giurista Charles Apchié, che esprime qui in forma canonica il punto di vista assimilazionista, se è accettabile che le popolazioni conquistate siano sottomesse ad un regime disciplinare speciale, lo è solo

[6] J. Costa-Lascoux, *Assimiler, insérer, intégrer*, «Projet», 227, 1991, pp. 7-15; pp. 9-10. Cfr. anche M. Boucher, *Les théories de l’Intégration. Entre universalisme et différentialisme. Des débats sociologiques et politiques en France: analyse de teste contemporains*, L’Harmattan, Paris 2000.

[7] R. Betts, *Assimilation and Association in French Colonial Theory, 1890-1914*, University of Nebraska Press, Lincoln and London 2005, p. 8.

> [...] a condizione che questo sia un mezzo per piegarle più facilmente ai costumi dei popoli civilizzati. Questa disciplina non deve mai smettere di essere una disciplina paterna. Si deve, poco a poco, arrivare a dare loro dei diritti eguali a quelli dei vincitori; ed infine, si deve fare di loro dei cittadini. Ogni altro regime non può che essere eccezionale e transitorio[8].

*3. Dall'*assimilation *all'*association

La prospettiva dell'assimilazione collettiva delle popolazioni colonizzate, per quanto abilmente rimandata nella sua applicazione pratica, è vissuta dagli ambienti coloniali come un pericolo latente. L'apertura delle porte della cittadinanza all'insieme delle popolazioni residenti nelle nuove colonie avrebbe posto infatti l'elemento francese, la cui protezione rimane la prima preoccupazione del potere coloniale, in una imbarazzante condizione di minoranza. È per questo che da più parti si inizia a pensare che l'assimilazione non sia un 'prodotto da esportazione': al di fuori dei confini esagonali, ed in particolare nelle colonie, gli interessi della Francia sembrano poter essere meglio garantiti da una pluralità di statuti che dall'inopportuna applicazione di un principio considerato troppo generoso ed astratto. È così che l'assimilazione, disfunzionale rispetto alle esigenze della dominazione, oltre ad essere prudenzialmente differita nella sua applicazione, inizia ad essere criticata teoricamente. Già prima della fine del XIX secolo molti autori, dei quali Jules Harmand si proclama il precursore[9], ispirandosi teoricamente all'evoluzionismo differenzialista[10] e praticamente alle politiche coloniali inglesi e olandesi, si schierano apertamente contro l'applicazione ai territori delle colonie dei principi dell'assimilazionismo. A partire dagli inizi del XX secolo una nuova posizione viene abbracciata ufficialmente dal discorso

[8] Ch. Apchié, *De la condition juridique des indigènes en Algérie, dans les colonies et dans les pays de protectorat*, Arthur Rousseau, Paris 1898, pp. 8-9.

[9] Cfr. J. Harmand, *Domination et colonisation*, Flammarion, Paris 1910.

[10] Cfr. P.-A. Taguieff, *Universalisme et racisme évolutionniste: le dilemme républicain hérité de la France coloniale*, «Hommes et migrations», 1207, 1997, pp. 90-97. Taguieff accenna all'esistenza di un «dilemme républicain» o franco-repubblicano, che risiederebbe nell'opposizione tra l'affermazione astratta di valori universali e una pratica di sfruttamento disegualitaria e gerarchizzante messa all'opera nelle colonie. La quadratura del cerchio la si troverebbe nel razzismo evoluzionista che – piuttosto che negarla apertamente – sospinge l'eguaglianza verso un futuro indeterminato. Di questa posizione, in passato sostenuta da ferventi repubblicani come Ferry o Blum, oggi sarebbe campione Le Pen. Per Sadri Khiari non ci troveremmo qui di fronte ad alcun dilemma, ma all'espressione manifesta di come la cittadinanza repubblicana sia stata progressivamente assorbita dalla nazionalità, e abbia visto così etnicizzarsi il proprio contenuto. Cfr. S. Khiari, *La contre-révolution coloniale en France. De de Gaulle à Sarkozy*, La Fabrique, Paris 2009.

coloniale francese: le colonie e le popolazioni che le abitano non devono più essere pensate secondo i principi assimilazionisti come una parte integrante del territorio e della popolazione della nazione temporaneamente sottoposta ad un regime eccezionale. Le colonie non sono la patria, ma semmai delle sue *dipendenze* o *proprietà*[11]. Spazialmente lontane e culturalmente differenti esse abbisognano di una politica speciale, fondata sul riconoscimento e la valorizzazione dei costumi e delle istituzioni locali: è la cosiddetta teoria dell'*association*, l'equivalente francese della dottrina britannica dell'*indirect rule*.

Secondo la concezione degli associazionisti il fallimento delle politiche di assimilazione nelle colonie ha alla sua base un fondamentale errore antropologico. Il maresciallo Bugeaud, campione della ‘pacificazione’ algerina nel corso della quale si era reso consapevole dell'orgogliosa capacità di resistenza della popolazione locale, aveva già sintetizzato questo errore in una fulminante battuta:

> Si potrebbero fare bollire per secoli nella stessa pentola il brodo di Arabo e di Cristiano, senza che si mescolino mai[12].

L'esperienza coloniale, corroborata dai risultati della nascente scienza antropologica, ha sfatato il mito illuminista dell'unità del genere umano[13]. L'umanità non è una, come Helvetius poteva pensare solo in virtù di un deficit di esperienza che il sapere antropologico e quello coloniale hanno provveduto a colmare. L'umanità si divide lungo linee razziali e culturali in sottoinsiemi che non sono solo differenti, ma sono anche dotati di differente valore. Il regime speciale cui le colonie devono essere sottoposte ha la sua ragion d'essere in questa concezione antropologica differenzialista e gerarchizzante, che pensa ‘realisticamente’ le culture colonizzate come incapaci di innovazione e di progresso, e dunque costituzionalmente condannate alla ripetizione della propria arretratezza e miseria. Differentemente dalla posizione assimilazionista infatti– che scorge la differenza come un impedimento temporaneo di un'unità che rimane possibile realizzare –, il discorso dell'*association* pensa che l'umanità non solo sia divisa, ma che sia anche destinata inevitabilmente a rimanere tale. Poiché le differenze etnico-culturali sono ineliminabili, il governo delle colonie non deve avvenire tentando di imporre un quadro giuridico uniforme per tutti, compito che la natura stessa delle cose rende impossibile. Una politica coloniale realistica deve invece riconoscere le istituzioni, gli statuti e i costumi esistenti, e governare il più possibile

[11] Cfr. J. Harmand, *Domination et colonisation*, cit., p. 13.

[12] Citato in R. Gantois, *L'accession des indigènes Algériens à la Qualité de Citoyen Français*, Alger 1928, p. 15.

[13] Cfr. R. Allier, *Le non-civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière?*, Payot, Paris 1927.

per loro tramite. Il giurista René Gantois esprime così questo nuovo indirizzo della politica coloniale francese, finalmente libera da quella «mania dell'uguaglianza che resta uno dei difetti del nostro carattere nazionale»[14]:

> Per quanto riguarda l'*indigène*, [la politica dell'*association*] cerca di migliorarlo in ogni modo che gli sia profittevole, lasciandolo evolvere sul suo proprio piano, mantenendo ciascuno al suo posto, nel suo ruolo e nella sua funzione, e non modificando le abitudini e le tradizioni dei *sujets* che con mano molto leggera[15].

4. La condition d'assimilation

La teoria dell'associazione rappresenta una novità più per il discorso che per la pratica coloniale, che nei fatti aveva sempre attribuito alle diverse popolazioni diritti differenziali[16]. Più che introdurre novità sostanziali nelle politiche concretamente perseguite dal colonialismo francese, la teoria dell'*association* sembra fornire una nuova strategia di legittimazione del già operante multiculturalismo coloniale.

Contrariamente a quanto avviene in teoria, poi, nella pratica coloniale le politiche dell'*association* e dell'*assimilation* non si oppongono ma si completano, trovando di volta in volta la ricetta della propria mobile sintesi nella protezione dell'interesse del colonato francese. Per rimanere all'esempio algerino, il modo in cui questi principi apparentemente antitetici giocano un ruolo complementare emerge considerando la questione dello statuto delle persone.

Ho mostrato nel mio precedente intervento come il riconoscimento della differenza culturale e religiosa della popolazione algerina sia stato impiegato strumentalmente per mummificare le relazioni sociali (e razziali) coloniali, difendendo la condizione privilegiata delle popolazioni europee e per di più mascherando tale interessata difesa dietro un vago discorso di rispetto della diversità culturale e religiosa. Tenuta allo scarto dalla cittadinanza politica in virtù della sua inassimilabile differenza culturale, la popolazione algerina era dunque collettivamente *associata* alla nazione francese. La via dell'assimilazione, impraticabile come politica generale per la strenua opposizione dei coloni, rimane aperta come stru-

[14] R. Gantois, *L'accession des indigènes Algériens à la Qualité de Citoyen Français*, cit., pp. 25-26.

[15] Ivi, p. 95.

[16] Non alludo qui solo all'opera in molti sensi eccezionale di un Faidherbe o di un Gallieni (cfr. J.-L. Amselle, *Vers un multiculturalisme français? L'empire de la coutume*, Flammarion, Paris 2001). La fissazione della popolazione algerina allo statuto di diritto musulmano, che è compiuta definitivamente nel 1865, segue già la logica dell'*association*.

mento di cooptazione delle élite locali[17]. La procedura di accesso alla pienezza dei diritti civili e politici, strettamente individuale e giuridicamente equiparabile ad una naturalizzazione, si precisa nel tempo[18]. Primo filtro è lo stato civile, di cui ci si assicura la compatibilità con il modello del buon padre di famiglia del codice napoleonico. Vi è poi una «inchiesta di moralità», nella quale ci si assicura della *dignità* del postulante: assenza di precedenti penali, ma soprattutto *moralité publique*, ovvero fedeltà alla Francia e non coinvolgimento nei movimenti nazionalisti. Nel 1890 l’*enquête* prende una forma dettagliata, formalizzata e sistematica, che dal 1895 comprende anche una rubrica relativa alle risorse finanziarie. I criteri che sono tenuti in considerazione sono: la conoscenza della lingua, il possesso di diplomi francesi, le relazioni di amicizia con gli europei, l’abbigliamento, i costumi religiosi oltre che la condizione economica del postulante. Ciò che complessivamente doveva essere in questo modo valutato era proprio la *condition d’assimilation* dei singoli candidati, ovvero la loro reale *volontà* di entrare a far parte del corpo politico nazionale, la loro lealtà nei suoi confronti.

La necessità di una simile valutazione discende dalla logica del sospetto che è incarnata nella figura del nemico interno. Si tratta di un tema noto alla scena pubblica francese sin dai tempi della Rivoluzione, ed in particolare sin dalla svolta che la guerra del 1793 impone alla figura dello straniero[19]. Nella sua stagione iniziale la Rivoluzione si era nutrita di un forte ideale cosmopolitico che aveva spinto nella direzione di una radicale apertura delle porte della nazione. La prima costituzione del 1791 è estremamente liberale nella concessione della nazionalità, ed ancor più lo è quella del 1793. L’idea è quella di allargare il più possibile le basi della nazione rivoluzionaria, aprendone le porte a tutti coloro che avessero fatto propri i principi rivoluzionari. Accade così che molti dipartimenti inviino degli stranieri di nascita come propri rappresentanti e nessuno sembra trovare ragione per opporvisi. E come avrebbe potuto farlo? I successi della Rivoluzione non rappresentano una tappa fondamentale nel progresso della ragione *universale?* Non costituiscono forse

[17] Secondo Charles Apchié si trattava di «faire du titre de citoyen français un titre d’honneur comme autrefois du titre de citoyen romain». (Ch. Apchié, *De la condition juridique des indigènes en Algérie, dans les colonies et dans les pays de protectorat*, cit., p. 278). Sull’importanza di questi criteri nell’economia simbolica coloniale si veda E. Saada, *The Empire of Law. Dignity, Prestige, and Domination in the «Colonial Situation»*, «French Politics, Culture and Society», 20, 2, 2002, pp. 98-120.

[18] L. Blévis, *La citoyenneté française au miroir de la colonisation: étude des demandes de naturalisation des «sujets français» en Algérie coloniale*, «Genèses», 53, 2003, pp. 25-47.

[19] Cfr. S. Wahnich, *L’impossible citoyen: l’étranger dans le discours de la Révolution française,* Albin Michel, Paris 1997; G. Noiriel, *Immigration, antisemitisme et racisme en France (XIX – XX siècle). Discours publics, humiliations privées*, Fayard, Paris 2007; A. Mathiez, *La Révolution et les étrangers: cosmopolitisme et défense nationale*, La Renaissance du livre, Paris 1918.

un avvenimento che riguarda non solo la Francia ma l'umanità intera? E i suoi principi non sono forse destinati, in ragione della loro stessa verità, ad estendersi al mondo intero? E così facendo non sono forse chiamati ad abolire una volta e per sempre ogni confine e ogni differenza, se non quella che oppone tra loro le società legittime e quelle illegittime? La guerra che la Rivoluzione si trova a condurre a partire dal 1793 contro gli antichi regimi di tutta Europa impone una nuova visione. Lo straniero che all'inizio del processo rivoluzionario poteva ancora essere considerato un potenziale patriota, inizia ad essere sospettato di essere invece un potenziale traditore, al soldo di potenze straniere. Un decreto della Convenzione del 16 ottobre 1793 stabilisce che «gli stranieri nati sudditi dei governi con i quali la Repubblica è in guerra saranno detenuti fino alla pace»[20]. I confini della nazione assediata da ogni dove si rinserrano. Il 25 dicembre del 1793 gli stranieri vengono esclusi dal diritto di rappresentare il popolo francese. Thomas Paine e Anacharsis Cloots che sino a quel momento sedevano alla Convenzione ne vengono allontanati: il primo sarà espulso dal paese, il secondo ghigliottinato. La legislazione sull'acquisizione della nazionalità viene indurita dalla Costituzione del 1795, e il volontarismo cambia di segno: non è alla causa rivoluzionaria che ci si deve dimostrare leali, ma anzitutto alla nazione francese. Il volontarismo radicale che aveva contraddistinto la prima fase della Rivoluzione viene così 'nazionalizzato'. O piuttosto è proprio il concetto rivoluzionario di nazione che, depotenziato del suo carattere di utopia universale, è piegato a funzione secondaria degli interessi di uno Stato particolare, all'occorrenza quello francese.

Nella situazione coloniale algerina questo principio del sospetto deve essere applicato a una popolazione della cui lealtà alla nazione ci sono ovvie ragioni di dubitare, ma che, sulla carta, è già formalmente francese. La distinzione che impone il sospetto non può dunque essere costruita sulla base della nazionalità, cosa che avrebbe costituito un imbarazzante riconoscimento dell'esistenza di una nazione algerina. La distinzione si costruisce invece a partire dal riconoscimento del carattere multiculturale della società algerina, sul quale il potere coloniale specula ampiamente. La differenza algerina è una differenza culturale, che la Francia ha gentilmente concesso si mantenga in vita promettendo al momento della conquista di rispettare l'identità religiosa del paese. È così che il segno più evidente della 'buona volontà' dei candidati all'assimilazione è ritrovata nella disponibilità a spogliarsi simbolicamente della propria cultura di origine, ripudiando lo statuto di diritto musulmano. In questa richiesta – che per i colonizzati suona come una intollerabile richiesta di apostasia – l'assimilazione mostra tutto il suo carico di violenza simbolica. Solo la ristretta cerchia di persone che si fosse prestata ad accettarla po-

[20] Citato in P. Weil, *Qu'est-ce qu'un français? Histoire de la nationalité française depuis la Rèvolution*, Grasset, Paris 2002.

teva infatti essere ammessa al *droit de cité*, e partecipare così al voto, sacramento fondamentale della liturgia repubblicana: gli altri – incapaci di elevarsi al di sopra delle proprie arretrate abitudini culturali – sarebbero rimasti dei semplici associati, governati da leggi proprie e adatte a reggerne la 'differenza'. Che queste leggi ricevessero valore giuridico poiché, in fin dei conti, erano codificate, amministrate ed applicate dallo stesso potere coloniale francese, poco importa. Ciò che conta è invece che, essendovi sottoposta, la massa dei colonizzati si mostrava in tutta la sua irriducibile differenza – si direbbe oggi: in tutta la sua evidente incapacità di integrarsi... –, e risultava perciò legittimamente esclusa dalla cerchia degli eguali-cittadini sulla quale continuava a riposare indisturbata la legittimità repubblicana.

5. L'integrazione e il rispetto della pluralità culturale

Non ho ricordato qui il passato coloniale della Francia con la pretesa di leggervi una perfetta continuità con il presente della gestione delle minoranze immigrate. E tuttavia senza transitare per la storia coloniale è impossibile comprendere come mai il termine *assimilation*, che sino agli inizi degli anni '70 era ancora quello correntemente impiegato nel dibattito sull'immigrazione, sia stato da allora proscritto dall'uso pubblico e scientifico per essere sostituito nell'uso dal termine *intégration*. La ragione della necessità di questa sostituzione risiede nel fenomeno della decolonizzazione che impone una critica radicale delle tassonomie culturali diffuse dal pensiero coloniale, e identifica il concetto di *assimilation* come una inequivocabile espressione di imperialismo culturale.

Se il termine *assimilation*, inflazionato e logoro, deve essere abbandonato, la questione multiculturale non è tolta dalla decolonizzazione. I problemi sollevati dalla pluralità culturale si spostano dalla periferia verso il centro, dove l'immigrazione interessa sempre più massicciamente persone originarie delle ex-colonie[21]. La gestione della loro 'differenza' diventa un problema interno al mondo occidentale, un problema che per essere affrontato richiede un vocabolario nuovo, meglio adatto ai tempi ed in particolare alla necessità storica di dimostrarsi 'rispettosi delle differenze'. La produzione di questo nuovo vocabolario richiede del tempo per essere effettuata, e dà luogo ad alcune interessanti oscillazioni lingui-

[21] Ancora nel 1962 il 31,8% degli immigrati presenti in Francia è di origine italiana, il 78% di origine europea; gli immigrati di provenienza africana sono solo il 14,9%, gli asiatici sono il 2,4%. Nel 1975 l'immigrazione di origine europea è scesa al 67,2%, quella africana è salita al 28%. Nel 1990 l'immigrazione europea è ridotta al 50,4%, quella africana rappresenta il 35,9%, quella asiatica l'11,4%. Nel 2005 dei 4.959.000 immigrati presenti nel paese, gli europei sono 1.984.000, gli africani 2.108.000, gli asiatici 690.000. I dati provengono dai censimenti INSEE.

stiche. Nel corso degli anni ’70, in particolare a sinistra, si propende per il termine di *insertion*[22]. Il termine pretende ad una sorta di neutralità culturale: ciò che più conta in questa prospettiva non è la cultura di provenienza, ma le condizioni sociali di accoglienza. Nell’*insertion*, poi, non vi è metabolismo né tantomeno fusione: l’elemento inserito conserva appieno la sua specificità, come accade quando in gioielleria si inserisce una pietra in un diadema[23]. L’*insertion* è un atto temporaneo e reversibile. Come tale il suo impiego nel descrivere il fenomeno dell’immigrazione appare funzionale a diffondere e perpetuare quella che Sayad definiva l’illusione del ritorno. Quando tra la fine degli anni ’70 e l’inizio degli anni ’80 l’illusione è smascherata come tale, il termine inizia a perdere consensi. La Francia scopre con stupore che gli immigrati non sono degli *oiseaux de passage,* degli elementi allogeni inseriti temporaneamente nel panorama francese ma destinati a fare ritorno ai loro rispettivi paesi di origine. Gli immigrati si sono trasferiti mettendo in gioco la propria intera esistenza, e sono intenzionati a rimanere, e a mutare stabilmente la composizione culturale della nazione francese. Non solo, ma stanchi di un’annosa ingiunzione all’invisibilità gli immigrati rivendicano pubblicamente i propri diritti. La questione dell’immigrazione diventa allora oggetto di una intensa politicizzazione, testimoniata da un lato dalla *marche pour l’égalité* del dicembre 1983 e dall’altro dal primo successo elettorale del Front National alle elezioni europee dell’anno successivo. È in questo contesto che il termine *intégration* inizia ad affermarsi nei discorsi pubblici sull’immigrazione: la sua ambiguità costitutiva rimanda, come vedremo, a questa radice politica doppia e contraddittoria.

Intégration appare per la prima volta in un documento ufficiale l’8 ottobre 1984, in una circolare firmata da Jean Pierre Chevénement, all’epoca ministro dell’Education nationale, che si riferisce alla «integrazione scolastica dei figli degli immigrati». Sul termine si riversa velocemente un largo consenso, tanto che alle elezioni politiche del 1986 esso fa parte della piattaforma elettorale tanto della destra che della sinistra. Nel 1989, con lo scoppio dell’*affaire du foulard*, la politica dell’*intégration* riceve la propria consacrazione istituzionale attraverso la creazione il 6 dicembre del Comitato ministeriale all’integrazione, e il 19 dell’Alto Consiglio all’integrazione (HCI).

Così come era già avvenuto con *insertion,* anche qui nella scelta del termine risuona la preoccupazione di smarcarsi dai luoghi comuni assi-

[22] F. Gaspard, *Assimilation, insertion, intégration: les mots pour «devenir français»*, «Hommes & Migrations», 1154, 1992, pp. 14-23; M. Boucher, *Les théories de l’Intégration*, cit..

[23] Secondo J. Costa-Lascoux l’*insertion* «définit une introduction de fait: l’objet inséré garde son identité, ses caractéristiques reconnaissables. On insère dans un contexte, comme une note dans un morceau de musique, une clause dans un contrat ou une réponse dans un journal» (J. Costa-Lascoux, *Assimiler, insérer, intégrer*, cit., p. 10).

milazionisti. In un rapporto intitolato *L’intégration à la française* del giugno 1995 lo stesso HCI sembra fissare i contorni ufficiali della propria missione intorno ad un obiettivo di rispetto e promozione della pluralità culturale:

> […] si tratta di suscitare la partecipazione attiva alla società nazionale di elementi vari e differenti, accettando nel contempo la sussistenza di specificità culturali, sociali e morali, e tenendo per vero che l’insieme si arricchisce di questa varietà e complessità.

L’HCI, in questo testo, fa sua una visione dell’integrazione per la quale «l’attaccamento alla cultura di origine» non appare necessariamente come un freno all’integrazione: la conoscenza di sé e delle proprie origini, al contrario, è alla base di una «integrazione riflessa, accettata e quindi riuscita».

6. L’integrazione come politica del sospetto

L’integrazione si afferma nel vocabolario dell’immigrazione nello stesso momento in cui il primo successo elettorale del Front National contribuisce a definirla come un problema[24]. Quando l’illusione del ritorno inizia a dissolversi, una vulgata diffusa da un gran numero di imprenditori politici e morali[25] inizia a presentare il fatto stesso della pluralità culturale come un problema. L’idea è che il fenomeno dell’immigrazione – ed in particolare la nuova immigrazione di provenienza maggioritariamente extraeuropea[26] – metta a rischio l’unità della nazione francese, che si starebbe pericolosamente dividendo in un gran numero di comunità etnico-religiose conflittuali[27].

[24] Il Front National passa dallo 0,8% dei consensi nel 1981 al 14,5% del 1988 proponendo una griglia di lettura ferocemente ‘culturalista’ della società francese che ha profondamente contribuito a spostare il baricentro del vocabolario politico francese sostituendo ai temi sociali quelli etnico-culturali.

[25] T. Deltombe, *L’islam imaginaire. La construction médiatique de l’islamophobie en France, 1975 – 2005*, La Découverte, Paris 2005; sulle più recenti evoluzioni dell’opinione cfr. V. Tiberj, *La crispation hexagonale. France fermée contre France plurielle, 2001-2007*, Plon, Paris 2008.

[26] Il complesso processo dell’integrazione non è mai esente da resistenze e conflitti tanto simbolici quanto materiali. Però, poiché come ricorda Sayad esso viene sempre giudicato a partire dal suo risultato, esso tende ad occultare questo aspetto, per prendere il significato di un accordo, concorde e consensuale. Le integrazioni passate, possono così essere ricostruite *edenicamente* dimenticando il conflitto che era in esse contenuto. Da ciò la falsa impressione che siano solo i bisogni presenti di integrazione ad essere – stranamente – conflittuali, e dunque la stigmatizzazione della conflittualità. Cfr. A. Sayad, *La doppia assenza*, cit.

La nozione di integrazione, introdotta nel tentativo di pensare il fenomeno dell'immigrazione in modo più rispettoso della diversità culturale di quanto non permettesse l'assimilazione, viene sussunta in questo contesto al concetto unitario di nazione tipico del pensiero repubblicano, e assume un significato diverso da quello contenuto nei proclami dell'HCI. Per quanto non si cessi di riaffermare che nell'integrazione «ogni elemento conta a parte intera», diviene sempre più evidente che una buona integrazione avviene solo quando ciascuno degli elementi costitutivi della società si impegna «a rispettare l'integrità dell'insieme»[28]. Sussunta al paradigma repubblicano dell'unità della nazione, l'integrazione è assunta dal discorso sull'immigrazione come principio volontarista di unità o unificazione, il cui «obiettivo dichiarato», come sottolineano Patrick Weil e Pierre-André Taguieff, rimane quello di «realizzare la "fusione" dei diversi gruppi che coesistono all'interno della società francese, favorendo l'azione reciproca degli "autoctoni" e delle "comunità" immigrate». In questo senso «La presentazione interazionista e dialogica nasconde male una petizione di principio» attraverso la quale «si riafferma che per integrare bene bisogna realizzare una "fusione"»[29].

Se una politica di integrazione riuscita è quella politica attraverso la quale le differenti componenti culturali, religiose ed etniche della società trovano la loro fusionale unità, ogni soggetto che aspiri a conservare pubblica visibilità della propria differenza è sospetto di mancare della necessaria volontà di integrarsi, ovvero di conformarsi simbolicamente alle superiori esigenze dell'insieme, dimostrando di avere la 'discrezione' necessaria per mantenere la propria diversità nell'ambito del privato. L'integrazionismo fusionale accetta la differenza solo nella misura in cui questa rispetta le buone maniere repubblicane, che le impongono di farsi pubblicamente invisibile e politicamente neutra. Da questo punto di vista parlare di integrazione significa tracciare un'implicita linea di discrimine che frattura dall'interno il campo stesso dell'immigrazione, opponendo coloro che, accettando la prescrizione dell'invisibilità e della neutralità politica possono essere considerati 'ben integrati' coloro che, conservando visibili i segni della propria diversità o addirittura rivendicandola orgogliosamente, testimoniano della propria incapacità ad integrarsi. Il discorso sull'integrazione è un discorso che, ripetendo parossisticamente il proprio invito all'integrazione, implicitamente denuncia una mancanza della stessa. In quanto 'soggetto da integrare', l'immigrato è infatti sospetto *a priori* di non esserlo. È così che, come insegna Sayad,

[27] P. Vermeren, *Y a-t-il une menace communautaire?*, in B. Stora – E. Temime, *Immigrances. L'immigration en France au XX siècle*, Hachette, Paris 2007.

[28] J. Costa-Lascoux, *Assimiler, insérer, intégrer*, cit., p. 10.

[29] P.-A. Taguieff et P. Weil, «*Immigration*», *fait national et* «*citoyenneté*», cit., p. 93.

> [...] l'invito all'integrazione e la sovrabbondanza dei discorsi sull'integrazione appaiono quasi un rimprovero per la scarsa integrazione, per il *deficit* di integrazione, o addirittura una sanzione o un pregiudizio espresso su un'integrazione 'impossibile', mai totale e mai definitivamente acquisita[30].

Ribaltando la relazione che lega tra loro cause e conseguenze, il discorso di sospetto in cui l'ingiunzione all'integrazione consiste si nutre anzi della discriminazione concretamente subita dalle popolazioni di origine immigrata. La condizione sociale di queste minoranze, in quello che appare un rocambolesco salto mortale sociologico-morale, non è più pensata come causa del loro agire sociale, ma come la conseguenza di un'essenza morale indocile, disordinata, aggressiva e tendenzialmente deviante. Questa essenza è collegata, implicitamente o esplicitamente, al carattere presuntamente astorico delle etnie (o culture o religioni) di provenienza, da cui sono fatte discendere le 'costanti' del loro comportamento 'antisociale' e le ragioni della difficoltà o dell'impossibilità della loro integrazione. In questo modo l'integrazione viene spogliata da ogni riferimento al concetto sociologico originario e non appare più come un processo sociale da indagare, descrivere o valutare, ma diviene invece un'ingiunzione morale al mantenimento dell'ordine politico, economico e simbolico repubblicano, rispetto al quale gli immigrati e i loro discendenti sono indifferentemente sospettati di costituire una mortale minaccia. La condizione sociale vissuta concretamente non testimonia più a questo punto delle molteplici forme assunte dal razzismo istituzionale e ambientale, ma della loro soggettiva incapacità ad integrarsi, un'incapacità che è spiegata in termini schiettamente culturalisti.

Vediamo ora come la recente legislazione francese intorno all'immigrazione abbia ulteriormente sviluppato questa concezione dell'integrazione come politica del sospetto.

7. La contrattualizzazione dell'integrazione

Secondo Jean-Marie Lagrange, responsabile del progetto CAI presso la Direzione della popolazione e delle migrazioni, l'obiettivo che le attuali politiche di integrazione perseguite dalla Francia si pongono è «la restaurazione del *voler vivere insieme*» che le rivolte delle *banlieues* dell'autunno 2005 hanno esemplarmente mostrato in tutto il loro affanno[31]. Di

[30] A. Sayad, *La doppia assenza*, cit., p. 296.

[31] J.-M. Lagrange, *Accueil et intégration. Une priorité du gouvernement*, in *Nouvelles migrations et politique d'intégration. Tome II Le contrat d'accueil et d'intégration. Les migrations roumaines*, Actes de la rencontre du 19 décembre 2006 à la Mairie de S. Denis, Profession Banlieue, 2007.

fronte al rischio di regressione *comunitarista* che le rivolte testimonierebbero esemplarmente, si rende necessaria una riattivazione della concezione volontarista della nazione. Si tratta, per dirla in altri termini, di trovare una garanzia del fatto che ogni nuovo venuto abbia una reale *volontà di integrarsi* nella nazione, rispettando i «principi repubblicani fondamentali, ed in primo luogo l'eguaglianza dei diritti – in particolare tra uomini e donne –, la laicità e la fratellanza»[32]. Per realizzare questo obiettivo l'integrazione è stata trasformata nella più recente legislazione francese in materia di immigrazione da obiettivo delle politiche pubbliche in *precondizione* per l'accesso al paese. A partire dalla legge 119 del 26 novembre 2003 la concessione di tutti i permessi di soggiorno non temporanei è subordinata infatti al soddisfacimento della cosiddetta «condizione di integrazione repubblicana». La Circolare applicativa diramata dal Ministero degli Interni il 20 gennaio 2004, fissava i criteri del suo rispetto nella disponibilità dei candidati all'immigrazione a sottoporsi ad una formazione civica e linguistica, al termine della quale doveva essere valutata la loro conoscenza del francese e dei principi repubblicani[33]. La stessa circolare prevedeva che, nel futuro, una della condizioni sarebbe stata la firma di un apposito «contratto di integrazione»[34]. Il *Contrat d'Accueil et d'Intégration* (CAI) è effettivamente creato dalla legge del 18 gennaio 2005, e diviene obbligatorio con la legge del 24 luglio 2006, che subordina il rilascio di ogni nuova carta di soggiorno non tem-

[32] A. Bisson, *Le contrat d'accueil et d'intégration*, «Regards sur l'actualité», 299, 2004, pp.41-51; p. 42. Cfr. D. Costantini, *Politiche migratorie e discriminazione: il caso francese*, «Bollettino Telematico di Filosofia Politica», 2009; <http://purl.org/hj/bfp/216>, aprile 2009.

[33] Si tratta di condizioni che, com'è evidente, sono sottoposte a criteri di apprezzamento ampiamente soggettivi, e che per questo nascondono nelle proprie pieghe un grande potenziale di produzione di arbitrario amministrativo. Sulla logica dell'arbitrario amministrativo, cfr. I. Gjergji, *Dallo «stato di diritto» allo «stato di infra-diritto»: ovvero della governance dei movimenti migratori in Italia,* di prossima pubblicazione in P. Basso (a cura di), *Razzismi di stato*; sul modo in cui l'infra-diritto ha giocato concretamente nella costituzione delle politiche migratorie francesi si veda A. Spire, *Étrangers à la carte. L'administration de l'immigration en France (1945-1975)*, Paris, Grasset, 2005.

[34] L'idea di contrattualizzare l'integrazione nasce da una nota di Yves Jego, deputato UMP di Seine-et-Marne, rilasciata il 9 ottobre 2002 e intitolata *Pour une nouvelle politique d'intégration*: Jego vi proponeva l'istituzione per i nuovi arrivati di un *contrat d'arrivée* della durata di tre o quattro anni, seguito poi da un *contrat d'enracinement* della durata di quindici anni, che avrebbe conferito il diritto di voto preparando alla naturalizzazione. Il tema è ripreso dal Presidente Chirac in un discorso pronunciato a Troyes il 14 ottobre dello stesso anno, e rilanciato dal primo ministro Raffarin il 24 ottobre, al momento dell'installazione del nuovo Haut Conseil à l'Intégration sotto la presidenza di Blandine Kriegel. L'HCI riceve in quest'occasione la missione di sperimentare il contratto di integrazione. La sperimentazione comincia nel luglio del 2003 in 12 dipartimenti, è allargata a altri 14 dipartimenti nel corso del 2004, mentre altri undici dipartimenti sono coinvolti nel 2005.

poranea alla sua stipula e al rispetto delle sue condizioni. La legge Hortefoux, del 20 novembre 2007, estende ulteriormente questa logica contrattualista, prevedendo un nuovo strumento, il *Contrat d'accueil et d'intégration pour la famille*, con il quale i genitori immigrati saranno resi responsabili della buona integrazione dei figli. Ulteriore novità, in linea con i processi di esternalizzazione del controllo delle migrazioni, è quella di imporre che tutti coloro che vogliano ricongiungersi con le proprie famiglie debbano sottomettersi ad accertamenti della loro docilità all'integrazione prima ancora di mettere piede in Francia: la valutazione della *condition d'intégration* inizierà sin dal momento della richiesta fatta nel paese di origine, dove i pretendenti all'immigrazione saranno tenuti a seguire dei corsi di lingua che saranno dispensati dalle autorità consolari francesi[35].

Con l'insieme di queste disposizioni la sussunzione dell'integrazione alla logica del sospetto è completa. Come chiosa Danièle Lochak

> […] lo sforzo di integrazione, la cui responsabilità normalmente incombe sul potere pubblico, è trasferito sugli immigrati e convertito in ingiunzione ad integrarsi, a pena di conservare uno statuto eternamente precario[36].

Riportata alla logica individualista del contratto, l'integrazione si trasforma da processo sociale in prestazione individuale. Secondo Lochak siamo in questo senso agli antipodi della concezione che aveva presieduto all'apparire del termine integrazione nei discorsi sull'immigrazione, concezione che aveva preso forma, ad esempio, nella riforma approvata nel 1984 dal governo socialista. La riforma aveva concepito l'integrazione come un inesausto e complesso processo di adattamento al quale è l'insieme della società a partecipare e per favorirla aveva previsto la concessione a tutti gli immigrati di un titolo unico di residenza della durata di dieci anni. Rispetto a questa formulazione della prima ora, la logica dell'integrazione appare essersi evoluta in una direzione inversa:

> […] mentre all'epoca la garanzia della stabilità del soggiorno era stata considerata come un fattore capace di favorire l'integrazione, ora è necessario provare di essere integrati per ottenere il diritto ad un soggiorno stabile[37].

[35] Questo dispositivo introduce di fatto per tutti i candidati all'emigrazione un obbligo a risiedere per dei periodi di tempo piuttosto lunghi nelle capitali dei paesi di provenienza (dove si può immaginare che i corsi verranno erogati), obbligo che non potrà che rappresentare un impedimento oggettivo e sostanziale all'emigrazione degli elementi più poveri di tali popolazioni.

[36] D. Lochak, *L'intégration à rebours*, «Plein droit», 76, 2008, pp. 7-10; p.7.

[37] D. Lochak, *L'intégration à rebours*, cit., p. 10.

8. Conclusione

La contrattualizzazione dell'integrazione ha dato alla selezione degli immigrati più desiderabili che è operata dallo stato francese la forma di una valutazione individuale e discrezionale della loro *buona volontà repubblicana*, che è diventata condizione indispensabile del rilascio e del rinnovo dei permessi di soggiorno. Ogni rifiuto potrà essere così fatto risultare dalla scarsa disponibilità dei candidati a spogliarsi simbolicamente della propria cultura di origine per abbracciare i valori della Francia repubblicana, seguendo le mosse di una violenza simbolica che non può non ricordare il pregiudizio assimilazionista lungamente professato nel corso della sua storia coloniale[38]. Per quanto la logica ingiuntiva fatta propria dalla presente legislazione sull'immigrazione non si possa identificare pienamente e direttamente con il selettivo assimilazionismo attraverso il quale il colonialismo francese aveva tentato di legare a sé le élite colonizzate (ciò che è in gioco in questa legislazione non è infatti la naturalizzazione, ma il semplice diritto a risiedere legalmente sul territorio), essa vi assomiglia quantomeno nel fatto che entrambe sono politiche del sospetto fondate su una griglia di analisi culturalista della realtà sociale: così come accadeva in epoca coloniale, lo sforzo di integrazione è infatti richiesto ai singoli immigrati, poiché essi sono collettivamente sospetti di non poterla/volerla realizzare. Il 'riconoscimento' della differenza culturale dei candidati all'immigrazione che questo sospetto implica e presuppone appare particolarmente spregiudicato per il fatto che tra i valori repubblicani ai quali i candidati all'immigrazione sono ingiunti a conformarsi un posto eminente lo occupa proprio il principio della trascendenza repubblicana[39], ovvero quel principio che impone di non conferire alcun pubblico riconoscimento alla differenza culturale stessa per difendere il principio dell'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge. I valori repubblicani, in questo contesto, sono pensati assieme e contraddittoriamente come principi universali, e come il patrimonio privato di una società storica specifica, all'occorrenza la Francia. La difesa di una identità nazionale che si pretende cieca rispetto alle differenze si esplica così paradossalmente condannandone le espressioni visibili a segni di una pericolosa regressione comunitarista.

Trasformato in strumento di discriminazione della buona dalla cattiva immigrazione, il discorso sull'integrazione viene ad assumere la stessa funzione tassonomica che era stata propria del discorso sull'assimilazione che lo ha preceduto. È importante qui notare che alla tassonomia cul-

[38] Cfr. *supra,* il mio intervento sulla questione dello *statut de droit musulman*; P. Blanchard, *La France, entre deux immigrations*, in P. Blanchard, N. Bancel, S. Lemaire, *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, La Découverte, Paris 2005.

[39] Cfr. *supra*, l'Introduzione.

turale che viene prodotta dal discorso sull'integrazione non sono sottoposti solo i nuovi arrivati, ma l'insieme delle persone di origine immigrata presenti nel paese. Inizialmente costruito come un discorso sulla legittimità della presenza degli immigrati, il culturalismo implicito nella retorica dell'integrazione costruisce un sospetto che si estende infatti a tutte le popolazioni di origine visibilmente straniera, e colpisce con particolare insistenza i giovani *issus de la colonisation*[40]. Il risultato dell'insieme di questo processo è che, con l'ausilio del concetto di integrazione, è il fatto stesso della pluralità culturale che si trasforma in problema: quello della presenza sul territorio di popolazioni la cui 'differenza' è percepita come segno di un'estraneità ai valori repubblicani che è premessa ad ogni valutazione della loro condizione sociale di esistenza.

Si ottiene in questo modo una chiusura identitaria che, mascherandosi dietro al volontarismo e alla difesa di un integrismo repubblicano tanto astratto quanto intransigente, lungi dall'aprire spazi di convivenza culturalmente plurali, sembra condurre concretamente verso una sempre più spinta etnicizzazione del concetto di nazione. Il sintomo più evidente del modo in cui le politiche di integrazione siano funzionali a questa chiusura identitaria, è stata la creazione, nel giugno del 2007, di un «Ministero dell'immigrazione, dell'integrazione, dell'identità e dell'aiuto allo sviluppo». La missione di questo ministero collega organicamente tra di loro il tema dell'integrazione a quello della protezione dell'identità nazionale francese[41]. In questa mobilitazione a sostegno di un'identità nazionale che pur essendo cieca alle differenze 'vede benissimo' la minaccia costituita dal fenomeno dell'immigrazione, l'integrazione, introdotta nel vocabolario dell'immigrazione per l'usura retorica dell'assimilazionismo, è divenuto così un suo perfetto equivalente funzionale, capace, come afferma Nacira Guénif, di «perennizzare l'ordine coloniale all'interno del contesto esagonale neo-coloniale»[42].

[40] Secondo Saïd Bouamama ciò avviene attraverso la costruzione e la diffusione di tre discorsi di sospetto complementari, legati all'islam, all'ordine urbano-territoriale e alla condizione della donna, sui quali non mi dilungo poiché oggetto di altri interventi all'interno di questo volume. Cfr. S. Bouamama, *De la visibilisation à la suspicion: la fabrique républicaine d'une politisation*, cit.

[41] «L'identité française est à la fois l'héritage de notre histoire et l'avenir de notre communauté nationale. La Constitution de la Ve République, à son article premier, affirme que "la France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion". La promotion de notre identité est une réponse aux communautarismes et vise à préserver l'équilibre de notre Nation. L'immigration, l'intégration et l'identité nationale sont complémentaires. Elles sont même intimement liées. C'est parce que la France a une identité propre dont elle peut être fière qu'elle a les moyens d'intégrer des immigrés qui respectent nos valeurs et qu'elle peut organiser de façon sereine l'immigration»: <http://www.immigration.gouv.fr/>, aprile 2009.

[42] Nacira Guénif-Souilamas, *Immigration/Intégration: le grand découplage*, «Ville-Ecole-Intégration Enjeux», 131, 2002, pp. 232-238, p. 235.

NOTA SUGLI AUTORI

Raberh Achi studia presso l'Institut d'études politiques (IEP) di Aix-en-Provence, dove sta concludendo una tesi di scienza politica sulla laicità nell'Algeria coloniale. Tra le pubblicazioni recenti: *Conquête des âmes et consolidation de l'ordre colonial. La fabrique d'un "islam algérien"* in Dominique Borne & Benoît Falaize (dir.), *Religions et colonisation. Afrique – Asie – Océanie – Amériques (XVIe-XXe siècles)* (Éditions de l'Atelier, Paris 2009); *Laïcité d'empire. Les débats sur l'application du régime de séparation à l'islam impérial* in Patrick Weil, dir., *Politiques de la laïcité au XXe siècle* (PUF, Paris 2007).

Rachele Borghi ha conseguito il dottorato di ricerca in 'Culture, tradizioni e società arabo-islamiche' presso l'Università Ca' Foscari di Venezia nel 2006. È stata assegnista di ricerca presso la stessa università dove ha tenuto corsi di Geografia e Geografia delle Lingue. Attualmente è assegnista presso l'Università del Piemonte Orientale e docente a contratto. I suoi interessi di ricerca riguardano le questioni postcoloniali e interculturali, la geografia del turismo e la geografia di genere. Lavora da molti anni in Marocco e collabora con diverse università marocchine. Ha pubblicato *Geografia, postcolonialismo e costruzione delle identità* (Unicopli, Milano 2008).

Emanuela Ceva è ricercatrice (Senior Research Associate) presso l'Istituto Universitario di Studi Superiori (IUSS) di Pavia e insegna filosofia politica presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Pavia. I suoi interessi di ricerca includono questioni relative all'obbligo politico e alle forme di dissenso, le teorie della democrazia e dell'eguale rispetto e, più in generale, questioni di pluralismo e giustizia procedurale. È autrice del volume *Giustizia e conflitti di valori. Una proposta procedurale* (Bruno Mondadori, Torino 2008) e ha pubblicato saggi su riviste italiane e internazionali tra cui "Political Studies", "Res Publica", "European Journal of Political Theory", "Teoria Politica" e "Ragion Pratica".

Dino Costantini è docente a contratto di Teorie sociologiche presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. Dottore di ricerca in filosofia politica e scienze politiche, si interessa di ideologia coloniale e di pensiero postcoloniale, della crisi della cittadinanza tra colonizzazione e immigrazione, e di razzismo. Tra le pubblicazioni recenti, *Mission civilisatrice. Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française* (La Découverte, Paris 2008) e *Una malattia europea. Il nuovo discorso coloniale francese e i suoi critici* (PLUS, Pisa 2007). Ha inoltre tradotto, curato e introdotto *La nobiltà della pelle* di Henri Grégoire (Medusa, Milano, 2007).

Dino Costantini (a cura di) *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all'immigrazione*,
ISBN 978-88-8453-346-3 (print) ISBN 978-88-8453-350-0 (online), © 2009 Firenze University Press

Frank Frégosi è direttore di ricerche presso il CNRS e insegna presso l'IEP d'Aix-en-Provence, dove è responsabile della Laurea specialistica in 'Religione e società'. Si interessa dei rapporti tra Islam e stati in Francia e in Europa, e delle molteplici forme assunte dall'islam europeo: forme di mobilizzazione dei mulsulmani , formazione dei quadri, rapporto con la secolarizzazione. Tra le sue numerose pubblicazioni ricordiamo: *L'islam à l'épreuve de la laïcité* (Fayard, Paris 2008); *Lectures contemporaines du droit islamique* (dir.), (Presses Universitaires De Strasbourg, Strasbourg 2004); *Formation des cadres religieux musulmans en France*, (L'Harmattan, Paris 2000).

Giuseppe Goisis è professore ordinario e insegna Storia della filosofia politica all'Università Ca' Foscari di Venezia. Oltre a due testi su Péguy e Bergson, ha pubblicato i volumi: *Sorel e i soreliani* (Helvetia, Venezia 1983); *Mounier e il labirinto personalista* (Helvetia, Venezia 1988); *Il pensiero politico di* Bernanos (Elle Di Ci, Torino 1989); *Mounier tra impegno e profezia* (Gregoriana, Padova 1990). Ha dedicato due libri al tema della pace: *Il giardino di Isaia*, con L. Biagi (Concordia sette, Pordenone 1992) e *Eiréne- Lo spirito europeo e le sorgenti della pace* (Gabrielli, Verona 2000). Seguendo una riflessione aperta al tema delle emozioni, ha composto uno scritto sulla famiglia: *Un amore più grande* (Editrice San Liberale, Treviso 2005) ed un altro sulla paura: *Camminando lungo il crinale* (Cafoscarina, Venezia 2006); di recente, un volume assieme ad O. Marson e G. Maglio, *Laicità possibili* (Nuova Dimensione, Portogruaro 2007) e *Il pensiero politico di A. Rosmini* (Gabrielli, Verona 2008).

Agostino Petrillo insegna Sociologia generale e Sociologia urbana al Politecnico di Milano. Da anni si interessa di conflitti urbani, megalopoli, povertà. Tra i suoi lavori più recenti *Villaggi città megalopoli*, (Carocci, Roma 2006); *Città in rivolta. Los Angeles, Buenos Aires, Genova* (Ombre Corte, Verona 2004); *Max* Weber e la sociologia della città (Franco Angeli, Milano 2001); *La città perduta. L'eclissi della dimensione urbana nel mondo contemporaneo* (Dedalo, Bari 2000). Con Sandro Mezzadra ha curato *I confini della Globalizzazione. Lavoro, Culture, Cittadinanza* (Manifestolibri, Roma 2000).

Pierre Tevanian è professore di filosofia al Liceo Delacroix, a Drancy. Coanimatore del collettivo 'Les mots sont importants' (lmsi.net) è autore di numerosi volumi che indagano la diffusione del discorso razzista nella Francia contemporanea, tra i quali: *Le ministère de la peur* (L'esprit frappeur, Paris 2004), *Le voile médiatique* (Raisons d'agir, Paris 2005), *La république du mépris* (La Découverte, Paris, 2007), *La mécanique raciste* (Dilecta, Paris 2008). Insieme a Sylvie Tissot ha scritto il *Dictionnaire de la lepénisation des esprits* (L'esprit frappeur, Paris 2002) et *Les mots sont importants* (Libertalia, Paris 2009). Insieme a Ismahane Chouder e Malika Latrèche ha curato *Les filles voilées parlent* (La fabrique, Paris 2008).

INDICE DEI NOMI

Dino Costantini (a cura di) *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all'immigrazione*,
ISBN 978-88-8453-346-3 (print) ISBN 978-88-8453-350-0 (online),

STRUMENTI
PER LA DIDATTICA E LA RICERCA

1. Brunetto Chiarelli, Renzo Bigazzi, Luca Sineo (a cura di), *Alia: Antropologia di una comunità dell'entroterra siciliano*
2. Vincenzo Cavaliere, Dario Rosini, *Da amministratore a manager. Il dirigente pubblico nella gestione del personale: esperienze a confronto*
3. Carlo Biagini, *Information technology ed automazione del progetto*
4. Cosimo Chiarelli, Walter Pasini (a cura di), *Paolo Mantegazza. Medico, antropologo, viaggiatore*
5. Luca Solari, *Topics in Fluvial and Lagoon Morphodynamics*
6. Salvatore Cesario, Chiara Fredianelli, Alessandro Remorini, *Un pacchetto evidence based di tecniche cognitivo-comportamentali sui generis*
7. Marco Masseti, *Uomini e (non solo) topi. Gli animali domestici e la fauna antropocora*
8. Simone Margherini (a cura di), *BIL Bibliografia Informatizzata Leopardiana 1815-1999: manuale d'uso ver. 1.0*
9. Paolo Puma, *Disegno dell'architettura. Appunti per la didattica*
10. Antonio Calvani (a cura di), *Innovazione tecnologica e cambiamento dell'università. Verso l'università virtuale*
11. Leonardo Casini, Enrico Marone, Silvio Menghini, *La riforma della Politica Agricola Comunitaria e la filiera olivicolo-olearia italiana*
12. Salvatore Cesario, *L'ultima a dover morire è la speranza. Tentativi di narrativa autobiografica e di "autobiografia assistita"*
13. Alessandro Bertirotti, *L'uomo, il suono e la musica*
14. Maria Antonietta Rovida, *Palazzi senesi tra '600 e '700. Modelli abitativi e architettura tra tradizione e innovazione*
15. Simone Guercini, Roberto Piovan, *Schemi di negoziato e tecniche di comunicazione per il tessile e abbigliamento*
16. Antonio Calvani, *Technological innovation and change in the university. Moving towards the Virtual University*
17. Paolo Emilio Pecorella, *Tell Barri/Kahat: la campagna del 2000. Relazione preliminare*
18. Marta Chevanne, *Appunti di Patologia Generale. Corso di laurea in Tecniche di Radiologia Medica per Immagini e Radioterapia*
19. Paolo Ventura, *Città e stazione ferroviaria*
20. Nicola Spinosi, *Critica sociale e individuazione*
21. Roberto Ventura (a cura di), *Dalla misurazione dei servizi alla customer satisfaction*
22. Dimitra Babalis (a cura di), *Ecological Design for an Effective Urban Regeneration*
23. Massimo Papini, Debora Tringali (a cura di), *Il pupazzo di garza. L'esperienza della malattia potenzialmente mortale nei bambini e negli adolescenti*
24. Manlio Marchetta, *La progettazione della città portuale. Sperimentazioni didattiche per una nuova Livorno*
25. Fabrizio F.V. Arrigoni, *Note su progetto e metropoli*
26. Leonardo Casini, Enrico Marone, Silvio Menghini, *OCM seminativi: tendenze evolutive e assetto territoriale*
27. Pecorella Paolo Emilio, Raffaella Pierobon Benoit, *Tell Barri/Kahat: la campagna del 2001. Relazione preliminare*
28. Nicola Spinosi, *Wir Kinder. La questione del potere delle relazione adulti/bambini*
29. Stefano Cordero di Montezemolo, *I profili finanziari delle società vinicole*

30. Luca Bagnoli, Maurizio Catalano, *Il bilancio sociale degli enti non profit: esperienze toscane*
31. Elena Rotelli, *Il capitolo della cattedrale di Firenze dalle origini al XV secolo*
32. Leonardo Trisciuzzi, *Barbara Sandrucci, Tamara Zappaterra, Il recupero del sé attraverso l'autobiografia*
33. Nicola Spinosi, *Invito alla psicologia sociale*
34. Raffaele Moschillo, *Laboratorio di disegno. Esercitazioni guidate al disegno di arredo*
35. Niccolò Bellanca, *Le emergenze umanitarie complesse. Un'introduzione*
36. Giovanni Allegretti, *Porto Alegre una biografia territoriale. Ricercando la qualità urbana a partire dal patrimonio sociale*
37. Riccardo Passeri, Leonardo Quagliotti, Christian Simoni, *Procedure concorsuali e governo dell'impresa artigiana in Toscana*
38. Nicola Spinosi, *Un soffitto viola. Psicoterapia, formazione, autobiografia*
39. Tommaso Urso, *Una biblioteca in divenire. La biblioteca della Facoltà di Lettere dalla penna all'elaboratore. Seconda edizione rivista e accresciuta*
40. Paolo Emilio Pecorella, Raffaella Pierobon Benoit, *Tell Barri/Kahat: la campagna del 2002. Relazione preliminare*
41. Antonio Pellicanò, *Da Galileo Galilei a Cosimo Noferi : verso una nuova scienza. Un inedito trattato galileiano di architettura nella Firenze del 1650*
42. Aldo Burresi (a cura di), *Il marketing della moda. Temi emergenti nel tessile-abbigliamento*
43. Curzio Cipriani, *Appunti di museologia naturalistica*
44. Fabrizio F.V. Arrigoni, *Incipit. Esercizi di composizione architettonica*
45. Roberta Gentile, Stefano Mancuso, Silvia Martelli, Simona Rizzitelli, *Il Giardino di Villa Corsini a Mezzomonte. Descrizione dello stato di fatto e proposta di restauro conservativo*
46. Arnaldo Nesti, Alba Scarpellini (a cura di), *Mondo democristiano, mondo cattolico nel secondo Novecento italiano*
47. Stefano Alessandri, *Sintesi e discussioni su temi di chimica generale*
48. Gianni Galeota (a cura di), *Traslocare, riaggregare, rifondare. Il caso della Biblioteca di Scienze Sociali dell'Università di Firenze*
49. Gianni Cavallina, *Nuove città antichi segni. Tre esperienze didattiche*
50. Bruno Zanoni, *Tecnologia alimentare 1. La classe delle operazioni unitarie di disidratazione per la conservazione dei prodotti alimentari*
51. Gianfranco Martiello, *La tutela penale del capitale sociale nelle società per azioni*
52. Salvatore Cingari (a cura di), *Cultura democratica e istituzioni rappresentative. Due esempi a confronto: Italia e Romania*
53. Laura Leonardi (a cura di), *Il distretto delle donne*
54. Cristina Delogu (a cura di), *Tecnologia per il web learning. Realtà e scenari*
55. Luca Bagnoli (a cura di), *La lettura dei bilanci delle Organizzazioni di Volontariato toscane nel biennio 2004-2005*
56. Lorenzo Grifone Baglioni (a cura di), *Una generazione che cambia. Civismo, solidarietà e nuove incertezze dei giovani della provincia di Firenze*
57. Monica Bolognesi, Laura Donati, Gabriella Granatiero, *Acque e territorio. Progetti e regole per la qualità dell'abitare*
58. Carlo Natali, Daniela Poli (a cura di), *Città e territori da vivere oggi e domani. Il contributo scientifico delle tesi di laurea*
59. Riccardo Passeri, *Valutazioni imprenditoriali per la successione nell'impresa familiare*
60. Brunetto Chiarelli, Alberto Simonetta, *Storia dei musei naturalistici fiorentini*
61. Gianfranco Bettin Lattes, Marco Bontempi (a cura di), *Generazione Erasmus? L'identità europea tra vissuto e istituzioni*
62. Paolo Emilio Pecorella, Raffaella Pierobon Benoit, *Tell Barri / Kahat. La campagna del 2003*

63. Fabrizio F.V. Arrigoni, *Il cervello delle passioni. Dieci tesi di Adolfo Natalini*
64. Saverio Pisaniello, *Esistenza minima. Stanze, spazî della mente, reliquiario*
65. Maria Antonietta Rovida (a cura di), *Fonti per la storia dell'architettura, della città, del territorio*
66. Ornella De Zordo, *Saggi di anglistica e americanistica. Temi e prospettive di ricerca*
67. Chiara Favilli, Maria Paola Monaco, *Materiali per lo studio del diritto antidiscriminatorio*
68. Paolo Emilio Pecorella, Raffaella Pierobon Benoit, *Tell Barri / Kahat. La campagna del 2004*
69. Emanuela Caldognetto Magno, Federica Cavicchio, *Aspetti emotivi e relazionali nell'e-learning*
70. Marco Masseti, *Uomini e (non solo) topi* (2ª edizione)
71. Giovanni Nerli, Marco Pierini, *Costruzione di macchine*
72. Lorenzo Viviani, *L'Europa dei partiti. Per una sociologia dei partiti politici nel processo di integrazione europea*

73 Teresa Crespellani, *Terremoto e ricerca. Un percorso scientifico condiviso per la caratterizzazione del comportamento sismico di alcuni depositi italiani*

74 Fabrizio F.V. Arrigoni, *Cava. Architettura in "ars marmoris"*

75. Ernesto Tavoletti, *Higher Education and Local Economic Development*
76. Carmelo Calabrò, *Liberalismo, democrazia, socialismo. L'itinerario di Carlo Rosselli (1917-1930)*
77. Luca Bagnoli, Massimo Cini (a cura di), *La cooperazione sociale nell'area metropolitana fiorentina. Una lettura dei bilanci d'esercizio delle cooperative sociali di Firenze, Pistoia e Prato nel quadriennio 2004-2007*
78. Lamberto Ippolito, *La villa del Novecento*
79. Cosimo Di Bari, *A passo di critica. Il modello di* Media Education *nell'opera di Umberto Eco*
80. Leonardo Chiesi, *Identità sociale e territorio. Il Montalbano*
81. Piero Degl'Innocenti, *Cinquant'anni, cento chiese. L'edilizia di culto nelle diocesi di Firenze, Prato e Fiesole (1946-2000)*
82. Giancarlo Paba, Camilla Perrone, *Partecipazione in Toscana: interpretazioni e racconti*
83. Alberto Magnaghi, Sara Giacomozzi (a cura di), *Un fiume per il territorio. Indirizzi progettuali per il parco fluviale del Valdarno empolese*
84. Dino Costantini (a cura di), *Multiculturalismo alla francese?*